

AOSIS

HTS | TEOLOGIESE STUDIES THEOLOGICAL STUDIES

Supplementum 11

Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie

Redakteur:

Natie van Wyk

Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie

Head Office
AOSIS (Pty) Ltd
Postnet Suite #110
Private Bag X19
Durbanville 7551
South Africa
Tel: +27 21 975 2602
Fax: +27 21 975 4635
Email: info@aosis.co.za
Website: http://www.aosis.co.za

First Edition published in 2017
Impression: 1

Listed in OAPEN (http://www.oapen.org), DOAB (http://www.doabooks.org/) and indexed by Google Scholar.

Published in South Africa by AOSIS (Pty) Ltd, 15 Oxford Street, Durbanville, Cape Town, 7550.
Book Title: Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie
ISBN: 978-1-928396-32-1 (pdf)
ISBN: 978-1-928396-33-8 (e-book)
DOI: https://doi.org/10.4102/aosis.2017.hts11

How to cite this work
Van Wyk, I.W.C. (ed.), 2017, 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', in *HTS Theological Studies/ Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), i–250

Printed and bound in South Africa

This cover photo was provided under the CC0 (https://creativecommons.org/choose/zero), via Pixabay

Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie

SAAMGESTEL DEUR
IGNATIUS W.C. (NATIE) VAN WYK

AOSIS

Peer Review Declaration

The Publisher (AOSIS) endorses the South African 'National Scholarly Book Publishers Forum (NSBPF) Best Practice for Peer Review of Scholarly Books'. The manuscript was subjected to rigorous two-step peer review prior to publication, with the identities of the reviewers not revealed to the author(s). The reviewers were independent of the publisher and/or authors in question. The reviewers commented positively on the scholarly merits of the manuscript, and recommended that the manuscript be published. Where the reviewers recommended revision and/or improvements to the manuscript, the authors responded adequately to such recommendations.

Research Justification

In 2017 we celebrate for the 500th time the Reformation of the church. The authors want to ensure that there is also a contribution in Afrikaans in this important year. The central themes of Reformation theology are discussed. Reformation theology did not end with the contributions of Luther and Calvin, and one of the authors therefore, reflects with one of the greatest theologians alive, Jürgen Moltmann, on theology and life. In the recent past, scholars such as Ebeling and Van Selms, made valuable contributions that could be used in present-day discussions on church matters and political challenges. This book is proof that these older contributions are still important for in-depth reflections on complex theological questions. This book is also an exhibition of present-day theological research at the University of Pretoria. A diversity of opinions are tolerated, with the knowledge that there is a common love for our Reformation heritage.

The book follows the internationally accepted research methodology in the field of historic theology. The classical texts of the reformers, such as Luther and Calvin, are researched in the original and made accessible to the Afrikaans readership. The book is witness to the fact that we have valuable contributions to Reformation theology coming from the recent past. The contributions are also analysed within their original historic setting and hermeneutically actualised for present-day church matters.

This book is an important contribution to the Afrikaans reception of Reformation theology. For the first time, important enunciations of the reformers (especially Luther) are provided in Afrikaans with the original texts in footnotes. For the first time Adrianus Van Selms' catechetical handbook, that was recently discovered in an archive, is brought into the academic discussion. As South Africans, we struggle with issues such as gender, marriage, the political role of the church and interreligious relationships. It is clear, from this research, that the older European debates are helpful in bringing depth to our contextual debates.

The target audience of the book is primarily the academic fraternity in historic theology, systematic theology and science of religion. It is, however, also accessible for ministers of religion and the general public, hence almost all the Latin, German and French quotations are translated into Afrikaans. The main aim was to make an Afrikaans contribution to Reformation 500.

I declare that no part of any chapter is taken from another published work without the necessary recognition. This is original research and not one of the chapters has been published somewhere else.

Prof. Ignatius W.C. (Natie) van Wyk
Department Church History and Church Polity
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Navorsingregverdigingsverslag

Die doel van die boek is om in die jaar van die 500ste Reformasiejubileum opnuut na te dink oor dít wat teologies gelewer is. Die outeurs wil verseker dat daar ook ʼn Afrikaanse bydrae tot hierdie historiese feesgeleentheid sal wees. Die outeurs wil die sentrale temas van die Reformatoriese teologie nuut ter sprake bring. Reformatoriese teologie het nie by Luther en Calvyn geëindig nie, en daarom word daar saam met een van die grootste lewende teoloë, Jürgen Moltmann, nagedink oor teologie en lewe. In die onlangse verlede het geleerdes soos Ebeling en Van Selms waardevolle bydraes gelewer wat binne die huidige kerklike en politieke kontekste met vrug benut kan word. Die boek lewer bewys hiervan. Die boek is ook ʼn vertoonventer van die huidige stand van teologiebeoefening aan die Universiteit van Pretoria. Diverse menings oor aktuele sake word geduld, met die wete dat daar tóg ʼn gemeenskaplike liefde en waardering vir ons reformatoriese erfenis is.

Die boek volg die internasionaal erkende navorsingsmetodes op die gebied van die historiese teologie. Die klassieke tekste van bekende Reformatore, soos Luther en Calvyn, is vanuit die oorspronklike bestudeer en vir die Afrikaanse leserspubliek toeganklik aangebied. In die boek word daar ook nagedink oor teoloë wat in die jongste

verlede belangrike bydraes tot die Reformatoriese teologie gelewer het. Ook hulle primêre geskrifte is binne die oorspronklike historiese konteks bestudeer en hermeneuties geaktualiseer vir die huidige kerklike problematiek.

Hierdie boek lewer ’n belangrike bydrae tot die Afrikaanse resepsie van die Reformatoriese teologie. Vir die eerste keer word belangrike uitsprake van die Reformatore (in die besonder Luther) in Afrikaans aangebied, met die oorspronklike tekste in die voetnotas. Vir die eerste keer word Adrianus van Selms se ‘Katkisasieboek’ wat onlangs in ’n argief ontdek is, in die wetenskaplike diskussie betrek. As Suid-Afrikaners worstel ons met vraagstukke soos gender, huwelik, die politieke rol van die kerk, intergodsdienstige verhoudings en kerklike kategese. Dit blyk dat ouer Europese debatte leersaam is vir ons gesprekke. Ons ekumeniese verbondenheid aan die Europese tradisie word positief benut om diepgang aan kontekstuele vraagstukke te gee.

Die boek is primêr gerig op spesialiste op die gebied van historiese teologie, sistematiese teologie en godsdienswetenskap, maar is ook toeganklik vir predikante en belangstellende lidmate. In die meeste hoofstukke is al die Latynse, Duitse en Franse aanhalings in Afrikaans vertaal. Die bedoeling was juis om ’n bydrae tot die Afrikaanse Reformasieresepsie te lewer.

Hiermee word verklaar dat geen gedeelte van enige hoofstuk uit ander gepubliseerde werke geneem is sonder die nodige erkenning nie. Hierdie is oorspronklike navorsing en nie een van die hoofstukke is al elders gepubliseer nie.

Prof. Ignatius W.C. (Natie) van Wyk
Departement Kerkgeskiedenis en Kerkreg
Fakulteit Teologie
Universiteit van Pretoria
Suid-Afrika

Inhoudsopgawe

Lys van Afkortings

CO	*Corpus Omnium*
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
LW	*Luther's Works*
NHKA	Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika
OC	*Opera Calvini*
RCC	Roman Catholic Church
WA	*Weimarer Ausgabe*

Outeursbiografieë

Jaco Beyers

Jaco Beyers (1971) is in Kemptonpark gebore. Na voltooiing van sy skoolopleiding studeer hy teologie aan die Universiteit van Pretoria. Hy dien ná voltooiing van sy voorgraadse studies as predikant in verskeie gemeentes van die Hervormde Kerk. Ter voorbereiding vir sy doktorale proefskrif besoek hy universiteite in Bayreuth, Marburg en Heidelberg in Duitsland. In 2011 word hy aangestel as senior lektor in die Departement Godsdiens- en Sendingwetenskap aan die Universiteit van Pretoria. Hy word in 2015 tot medeprofessor bevorder. Sedert 2012 is hy die programbestuurder vir die program in Bybel- en Godsdiensstudie. Sy navorsingsvelde sluit in wêreldgodsdienste, sekularisasie en teologie van godsdienste. Epos: jaco.beyers@up.ac.za

Piet B. Boshoff

Piet Boshoff (1949) behaal die grade MA en DD en is op 15 Februarie 1975 georden. Hy is tydens sy loopbaan na die volgende gemeentes beroep: Swellendam (1975), Swellendam-kombinasie (1976), Bulawayo-kombinasie (1981), Vereeniging (1983), emeritaat (2014). Hy studeer aan die volgende universiteite: Universiteit van Pretoria, UNISA, Kirchliche Hochschule Berlyn en Evangelisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn. Hy is tans navorsingsgenoot by die Hervormde Teologiese Kollege aan die Universiteit van Pretoria. Epos: pietbboshoff@gmail.com. Sy vernaamste publikasies sluit die volgende in:

- 1988 – Nederduitsch Hervormde Kerk: Gemeente Vereeniging 75ste Herdenking
- 2001 – *History and theology: Walter Schmithals on the unity of the New Testament*
- 2008 – *Esopus se fabels: Die volledige versameling. Uit Grieks in Afrikaans vertaal deur Piet Boshoff en Gafie van Wyk*
- 2013 – Gemeente Vereeniging 1913–2013
- 2015 – *Plato: Verdediging van Sokrates uit Grieks vertaal.*

Annelie Botha

Annelie Botha (1978) is 'n geordende predikant van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika. Sy is tans die leraar van die NHKA Gemeente Mafeking. Die titel van haar proefskrif was 'n *Transformatiewe pastoraat vir die huwelik en kerk in krisis.* Sy is lid van die SAAP

(Southern African Association for Pastoral Work) en 'n geakkrediteerde pastorale terapeut. Sy is ook 'n lid van die WPTSA (Werksgemeenskap vir Praktiese Teologie in Suid-Afrika). Epos: abothaster@gmail.com

Wim A. Dreyer

Wim Dreyer is dosent in Historiese Teologie aan die Fakulteit Teologie (Universiteit van Pretoria) en is as Hardenberg Fellow aan die Johannes à Lasco Instituut (Emden, Duitsland) verbonde. Hy het doktorale studies in Praktiese Teologie asook Kerkgeskiedenis en Kerkreg voltooi. Die sentrale tema van sy navorsing is die kerk, wat hy vanuit historiese, sistematiese, missionale en praktiese perspektiewe belig. Hy is die outeur van twee boeke, en die titel van sy jongste werk is *Praktiese ekklesiologie: Kerkwees in die 21ste eeu*. Hy het reeds meer as 30 wetenskaplike artikels gepubliseer. Wim Dreyer is in 1983 as predikant van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) gelegitimeer. Van 1983 tot 2005 dien hy in verskeie Hervormde gemeentes (Magaliesmoot, Vliegepoort, Balfour en Horison). Van 1996 tot 2001 is hy redakteur van Die Hervormer, amptelike mondstuk van die NHKA, en van 2005 tot 2010 is hy as sekretaris verantwoordelik vir sendingwerk en ekumeniese skakeling van die NHKA. Hy is sedert 2010 as kerklike dosent aan die Universiteit van Pretoria verbonde. Sedert 2001 dien hy op die Moderatuur van die NHKA, onder andere as voorsitter. Willem Akkerhuys Dreyer is in 1958 in Pretoria gebore. Sy vader is die bekende filosoof en teoloog Prof. P.S. (Piet) Dreyer. Wim en Gerda is in 1980 getroud en hulle het vier seuns. Twee van die seuns is ook predikante in die Hervormde Kerk. Epos: wim.dreyer@up.ac.za

Gabriël M.J. (Gafie) van Wyk

Gafie van Wyk (1958) is deeltyds predikant van die Nederduitsch Hervormde Kerk in Kaapstad. Hy is 'n navorsingsgenoot in die Departement Kerkgeskiedenis en Kerkreg in die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Pretoria. Na studie aan die Randse Afrikaanse Universiteit (tans die Universiteit van Johannesburg), die Universiteit van Port Elizabeth (tans the Nelson Mandela University) en die Universiteit van Pretoria in antieke tale, filosofie en teologie, promoveer hy in 1994 in filosofie aan die Randse Afrikaanse Universiteit met 'n proefskrif getiteld *Metaphéroo: Die metaforologie van Hans Blumenberg*. Sy navorsing fokus tans op die teologiegeskiedenis van die 20ste eeu in Europa. Ander onderwerpe waaroor Van Wyk al gepubliseer het, sluit in die Fabels van Esopus (wat hy saam met Piet Boshoff uit Grieks in Afrikaans vertaal het), moderniteit, postmoderniteit en eietydse kultuurkritiek. Hy het 'n voorliefde daarvoor om oor tradisionele vakgrense heen navorsing te doen, maar dan met waardering vir die spesialisasie van die onderskeie vakwetenskappe. Epos: gafievw@mweb.co.za

Ignatius W.C. (Natie) van Wyk

Natie van Wyk (1953) is tans Koördineerder: Ekumeniese Sake van die Nederduitsch Hervormde Kerk. Hy was predikant van die gemeentes Edenvale en Bloemfontein en is tans op deeltydse basis in die Gemeente Oos-Moot in Pretoria behulpsaam. Hy het tussen 1981 en 1984 onder Gerhard Sauter in Bonn, Duitsland, studeer. In hierdie tyd neem hy ook deel aan die senior seminare van Bertold Klappert (Wuppertal) en Eberhard Jüngel (Tübingen). Sedert 1988 was hy dosent in verskeie vakgebiede (hoofsaaklik Sistematiese Teologie en Historiese Teologie). Hy was Hoof van die Hervormde Teologiese Opleiding en Direkteur van die Afrika Instituut vir Missiologie. Hy is die redakteur van die *Tydskrif vir Hervormde Teologie* en afdelingredakteur van die *HTS Teologiese Studies.* Hy is getroud met Prof. Neltjie van Wyk (Verpleegkunde, UP). Hulle het twee seuns. Epos: hto@mweb.co.za

Tanya van Wyk

Tanya van Wyk (1981) is ’n senior lektor in Sistematiese Teologie in die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Pretoria. Die titel van haar proefskrif was *Kerk as heterotopiese ruimte:* ’n *Trinitaries-ekklesiologiese model vir die derde millennium*. Haar navorsing fokus op Politieke Teologie en behels ondermeer ’n ondersoek na die verhouding tussen eenheid en verskeidenheid, inklusiwiteit en eksklusiwiteit asook die wyse waarop ‘dialoog’ plaasvind. Die navorsing fokus op die ontwikkeling van ’n politieke teologie wat in staat is om krities en met integriteit te reageer op die konteks waarin dit beoefen word. Binne die leerplan van die Fakulteit doseer sy aspekte van die klassieke *loci* van Sistematiese Teologie, naamlik die Triniteitsleer, ekklesiologie, eskatologie sowel as teologiese antropologie. Sy is ’n lid van die *Tshwane Chapter* van die *Circle for Concerned African Women Theologians*. Van Wyk is ’n geordende predikant van die Nederduitsch Hervormde Kerk en is ’n lid van die Hervormde Kerk se Nederlandssprekende gemeente in Parktown, Johannesburg. Epos: tanya.vanwyk@up.ac.za

Voorwoord

Protestante vier in 2017 met vreugde die kerkhervorming wat 500 jaar gelede op 31 Oktober 1517 begin het. Predikante van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika wat navorsers aan die Universiteit van Pretoria is, lewer met hierdie publikasie ’n bydrae tot die feestelike herdenking van die Reformasie. Die Hervormde Kerk het nog altyd waardering vir die Lutherse Reformasie gehad. Om hierdie rede word daar deeglik aan die teologie van Martin Luther aandag geskenk. Luther se Wittenbergse kollega, Philipp Melanchthon, kry ook sydelings aandag. Die Reformasie van die 16de eeu het nie in Wittenberg geëindig nie en daarom word daar ook aan Johannes Calvyn aandag geskenk.

Die latere onreformatoriese slagspreuk dat die kerk voortdurend moet hervorm, dwing ons vandag in ’n debat oor die voortgaande hervorming van die kerk. Die teologiese vraag oor voortgaande hervorming kom neer op die vraag hoe die Reformatoriese grondoortuigings binne nuwe uitdagings verwoord kan word? Hier word aandag gegee aan teoloë vir wie daar ’n besondere waardering in die Hervormde Kerk is, naamlik Adrianus van Selms, Jürgen Moltmann en Gerhard Ebeling.

Reformatoriese teologie skenk aandag aan eietydse uitdagings. Die huwelik en die realiteit van ’n multigodsdienstige samelewing geniet aandag. Oor beide temas bestaan daar geen kerklike en teologiese konsensus nie. Ons vertrou dat hierdie publikasie dialoog sal stimuleer.

Die eerste hoofstuk handel oor een van die vraagstellings waarmee die jong monnik Martin Luther geworstel het, naamlik die vraag of God ’n toornige God sonder barmhartigheid is? Luther het as monnik getwyfel of hy ooit genoeg goeie werke sou kon doen en was gevolglik bang dat hy nie by God genade sou kon vind nie. Danksy sy noukeurige bestudering van Paulus se briewe het hy ontdek dat God, die Vader van Jesus Christus, nie die toornige God is wat net wil straf nie, maar die barmhartige Vader is wat genade wil betoon. Die boodskap oor God se barmhartigheid sien Luther saamgevat in die begrip ‘geregtigheid van God’. God se geregtigheid bestaan in sy wil om sondes te vergewe sodat gelowiges voor Hom as geregverdigde mense kan bestaan. In hierdie hoofstuk verduidelik Natie van Wyk God se drie gestaltes van geregtigheid aan die hand van die drie gestaltes van sonde. Aangesien daar voortdurend misverstand is oor Luther se erns jeens goeie werke, word daar in diepte aan die samehang tussen geloof en werke in sy denke aandag gegee. Die vraagstelling word op die doen van liefde toegespits. Van

How to cite: Van Wyk, I.W.C., 2017, ‘Voorwoord’, in ‘Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie’, *HTS Theological Studies/ Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4821. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4821

Wyk wys daarop dat Luther se betoog daarop neerkom dat slegs persone wat goeie bome (deur die geloof) gemaak word in die doen van die liefde, kan volhard.

Volgens Natie van Wyk is vryheid naas regverdiging een van die belangrikste temas van die Reformatoriese teologie. Luther se geskrif *Oor die vryheid van 'n Christenmens* (1520) is een van sy hoofgeskrifte. In hierdie geskrif beskryf hy die vryheid van die innerlike en die uiterlike mens. Die innerlike mens is vry en niemand se onderdaan nie. Die uiterlike mens is weer elke ander mens se onderdaan en dienskneg. Die Christen dien sy medemens deur die liefde. Luther se verstaan van naasteliefde word vanuit ander geskrifte toegelig. Johannes Calvyn se verstaan van vryheid volgens sy *Institusie* van 1559 word ook bespreek. Daar word op die groot ooreenstemming tussen Luther en Calvyn gewys. Die verskille tussen die twee Reformatore is minimaal. Calvyn het egter wel groter aandag aan die adiafora-vraagstuk gegee. Daar word ook deurgaans na Philipp Melanchthon se invloed op Calvyn gewys. Van Wyk betoog dat die relevansie van die vryheidsvraagstuk nie in die instrumentalisering van die Christelike vryheid lê nie, maar in die hernude bestudering van die klassieke tekste met die bedoeling om die belangrike Reformatoriese motiewe te herontdek. Hierdie motiewe is relevant – ook in ons samelewing.

In hoofstuk 3 konsentreer Wim Dreyer op Johannes Calvyn se werksaamhede tussen 1532 en 1536. Dít is die tydperk voordat hy in Genève begin werk het. Gedurende hierdie tyd het hy drie belangwekkende publikasies gelewer, te wete 'n kommentaar op Seneca se *De Clementia*, die *Psychopannychia* en die eerste uitgawe (1536) van sy *Institusie*. Calvyn het met hierdie publikasies as geleerde en skrywer naam gemaak. Hy het getoon dat hy binne nuwe sosiaal-politieke kontekste aan die basiese Reformatoriese oortuigings getrou kon bly.

Die na-Reformatoriese aandrang tot aanhoudende hervorming laat die vraag ontstaan wat daarmee bedoel word? Wim Dreyer kyk na drie invloedryke tekste in 'n poging om hierdie vraag te beantwoord. Hy begin met Calvyn se *De necessitate reformandae ecclesiae* van 1543. Vir Calvyn was kerkhervorming 'n noodwendigheid, maar nie 'n aanhoudende noodsaaklikheid nie. Nadat die liturgie en die kerklike leer bevredigend vasgestel is, verdwyn die dwang tot verandering. Dreyer kyk ook na die tekste van Jodocus van Lodenstein – *Beschouwinge van Zion* – en Karl Barth – *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*. Albei stem saam dat voortgaande kerkhervorming noodsaaklik is, maar verskil ten opsigte van die teologiese en praktiese implikasies van hierdie appèl. Dreyer sluit sy bydrae af met enkele eie insigte.

In Hoofstuk 5 bespreek Piet Boshoff Adrianus van Selms se bydrae as reformatoriese teoloog. Van Selms was 'n Nederlander wat Semitiese Tale aan die Universiteit van Pretoria doseer het. Hy is bekend vir sy kommentare op die Ou Testament. Dit is egter minder bekend dat Van Selms 'n katkisasieboek vir die Hervormde Kerk opgestel het en dat hy 'n omvattende begeleidende kommentaar daarvoor geskryf het. Hierdie werke wat nooit gepubliseer is nie, is onlangs in die kerkargief in Pretoria ontdek en gepubliseer. By nadere betragting blyk dit dat Van Selms Luther en Melanchthon goed geken het.

Uit vrees vir 'Calvinistiese ontsteltenis' het hy nie met verwysings gewerk nie. Boshoff toon aan dat Van Selms onder normale politieke omstandighede die geestelike vader van die Hervormde Kerk sou word.

In Hoofstuk 6 ondersoek Tanya van Wyk Jürgen Moltmann se bedrae tot Reformatoriese teologie. Sy teologie kan beskryf word as 'n teologie wat Bybels gegrond is en 'n eskatologiese gerigtheid en 'n politieke verantwoordelikheid het. Dit is juis om hierdie rede dat sy teologie ook 'Reformatories' is. Dit is 'n beskrywing waarvoor hy ook doelbewus kies omdat die begrip 'Reformatories' die dinamiese, voortgaande en profetiese karakter van sy teologie aandui. Die teologiese uniekheid van sy teologie kom veral in sy verstaan van die triniteitsleer na vore. Sy trinitariese teologie kan as 'n 'Trinitariese teologie van solidariteit en sosiale geregtigheid' beskryf word. Die lewensruimte van die Triniteit word deur Moltmann as 'wye ruimte' beskryf, en as 'n 'uitnodigende ruimte' waarin daar nie beknoptheid is nie. Moltmann se Trinitariese teologie is baie nou aan sy politieke teologie verbind. Daar word aangetoon hoe sy Triniteitsteologie en sy politieke teologie van inklusiwiteit en geregtigheid met mekaar verweef is.

Annelie Botha gee in die sewende hoofstuk 'n oorsig oor Martin Luther se teologiese denke oor die huwelik, wat sy nadenke oor seksualiteit insluit. Die invloed van Luther se teologiese denke oor die huwelik op latere Reformatoriese teoloë, word aangetoon. Hierdie bydrae toon aan dat seksuele verskille en die klem op die 'teenoorgestelde' nature van mans en vroue sedert Luther se tyd beklemtoon word wanneer daar oor die huwelik gedebatteer word. Wanneer daar teologies oor die huwelik nagedink word, word die skeppingsordeteologie en die tradisionele begrip 'mens as geskape na die beeld van God' dikwels ingespan om 'n spesifieke manier van dink oor die rol van die huwelik asook die rolle van vrou en man in die huwelik te regverdig. Botha bepleit 'n nuwe kyk na die huwelik en seksualiteit. Vir hierdie doel doen sy voorspraak vir 'n hermeneutiek van suspisie. Hierdie hermeneutiek kyk vanuit 'n feministies-kritiese teologie van bevryding na die huwelik en seksualiteit. Voortgaande dialoog gaan nodig wees om 'n nuwe konsensus te vorm.

Gafie van Wyk behandel Gerhard Ebeling se formule '*usus politicus evangelii*' [die politieke gebruik van die evangelie] waarmee hy sy kommer oor die politieke misbruik van die evangelie uitgespreek het. Hy wys op die radikale meningsverskil tussen Jürgen Moltmann en Ebeling oor die tema politiek en evangelie. Volgens Van Wyk is daar 'n *status controversiae* tussen hierdie twee toonaangewende teoloë op die spel. Vir albei teoloë vorm begrip van die funksie en inhoud van die evangelie van Jesus Christus die fokuspunt van hulle benadering tot die tema. Volgens Van Wyk is die hantering van die tema 'n toets wat bepaal of ons werklike oplossings vir die kwynende relevansie van die Reformatoriese teologie in die huidige burgerlike samelewings het. Wat mense van die politiek kan verwag en hoe die gebruik en misbruik van die evangelie moontlik tot dié verwagtinge kan bydra, is nie hier op die tafel nie. Die vraag wat hier bespreek word, is hoe God se evangelie in ons tyd die mens as *homo politicus* aanspreek. Binne die Suid-Afrikaanse konteks mag die kerk nie deelneem aan die instrumentalisering van die

evangelie vir politieke gewin nie. Die doel van hierdie artikel is om, met die teologiese posisies van Ebeling en Moltmann as uitgangspunt, die vraag te beantwoord oor wat die relevante kriteria vir teologiese uitsprake oor die politiek is, maar nou binne ’n totaal ander situasie as die een waarin die twee Duitsers hulle gedurende die tagtigerjare van die vorige eeu bevind het.

In die negende hoofstuk toon Gafie van Wyk aan dat die voortgesette proses van implementering van nuwe materiaal vir kategese in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika ’n besondere trajek vertoon. Die proses het, in terme van geloof, met die formalisering van sowel die geloofsbegrip as die beskrywing van die inhoud van geloof begin. Dit is voortgesit deur ’n proses waarin die inhoud van geloof verobjektiveer is tot feite wat geleer kan word en is uiteindelik voltrek in die implementering van ’n pragmatiese opvoedkundige doelwit waarin geloof bloot ’n middel tot ’n doel geword het. Die trajek begin by die *Heidelbergse Kategismus* en eindig by die leerboek *Geloof en Lewe 11*. Volgens Van Wyk pas Adrianus van Selms se *Katkisasieboek* nie in die trajek wat beskryf word nie. Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika sou vandag heeltemal anders gelyk het as meer as een generasie van die lidmate van die Kerk aan hierdie kategeseboek blootgestel was.

In die laaste hoofstuk bespreek Jaco Beyers inter-godsdienstige verhoudings. Teologie van godsdiens en teologie van godsdienste is die wyse waarop die Christendom oor die teenwoordigheid en aard van ander godsdienste besin. Die kerkhervormers het ook ’n bepaalde verstaan van die bestaan van en verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste gehad. Sy bydrae toon aan hoe die kerkhervormers in hulle benadering tot ander godsdienste van mekaar verskil het. Martin Luther en Philipp Melanchthon het die moontlikheid van goeie verhoudinge met ander godsdienste, in die besonder die Jode en Moslems, voorgestaan al was dit dan ook net ’n momentele mening van Luther. Daarmee verteenwoordig hulle ’n kategorie van ‘moontlikheid’. Johannes Calvyn was meer afwysend teenoor die gedagte van die moontlikheid van heil binne ander godsdienste en behoort daarom tot die kategorie van ‘geslotenheid’. Die kerkhervormer Theodore Bibliander was oop vir gesprek en positief oor verhoudinge met Moslems alhoewel hy nie gedink het dat heil en verlossing buite die Christendom moontlik is nie. Vir Bibliander het ’n verhouding met ander by kennis van die ander begin. Hy verteenwoordig die kategorie van ‘openheid’. Die kerkhervormers se verstaan van die verhouding met ander godsdienste lewer ’n bydrae tot ’n huidige besinning oor inter-godsdienstige verhoudinge.

Prof. Ignatius W.C. (Natie) van Wyk
Departement Kerkgeskiedenis en Kerkreg
Fakulteit Teologie
Universiteit van Pretoria
Suid-Afrika

Deel 1

Vaders van die Reformasie

Hoofstuk 1

Die barmhartige God, regverdiging en goeie werke deur Luther

Ignatius W.C. (Natie) van Wyk
Department Church History and Church Polity
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Research Project Details
Project Leader: W.A. Dreyer
Project Number*:* 77370920
Project Description*:* Prof. Natie van Wyk is participating in the research project, 'History of Reformed theology and theologians', directed by Dr Wim Dreyer, Department of Church History and Church Polity, Faculty of Theology, University of Pretoria.

Inleiding

Die 500-jarige jubileum is die ideale geleentheid om 'n bydrae te lewer tot 'n Afrikaanse Luther-resepsie. Die belangrikste uitdaging binne hierdie navorsingsprojek is om Luther self, vanuit sy primêre geskrifte in idiomatiese

How to cite: Van Wyk, I.W.C., 2017, 'Die barmhartige God, regverdiging en goeie werke deur Luther', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4558. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4558

Afrikaans,[1] aan die woord te stel. Ter wille van kontrole word die Latynse en Laat-Middeleeuse Duitse tekste in die voetnotas aangeheg. Ek vertrou dat die intellektuele gemeenskap die kritiek op die teologiese tendense binne die Afrikaanssprekende kerke sal raaksien. Hier is nie ruimte om alles uit te spel nie.

Twee begrippe staan sentraal in Luther se teologie, naamlik 'regverdiging' en 'vryheid'.[2] In hierdie hoofstuk word daar op die regverdiging deur die geloof gekonsentreer, terwyl daar in 'n volgende hoofstuk op Luther se verstaan van vryheid gekonsentreer sal word.

Luther se ontdekking van die barmhartigheid van God

Teologie en biografie kan by Luther nie heeltemal geskei word nie, ten spyte van die feit dat dit ook nie geheel en al op één spoorlyn geplaas kan word nie (Kohnle 2015:7).

'n Mens kan daarom Luther se 'Reformatoriese deurbraak'[3] slegs verstaan teen die agtergrond van sy worsteling met die toorn van God as jong monnik. Hy self ([1545] 2006h) het oor hierdie worsteling in sy 'Voorrede tot die eerste band van die Latynse geskrifte' geskryf. Hy stel in hierdie *praefatio* van 1545 (WA 54, 179, 33–35; [1545] 2006h:494) dat hy as monnik '*ego serio rem agebam, ut qui diem extremum horribilier timui, et tamen salvus fieri ex intimis medullis cupiebam*' ['n verskriklike vrees vir die eindoordeel gehad het, maar nogtans van ganser harte begeer het om die saligheid te beërwe]. Luther se intense worsteling was dus ten diepste 'n worsteling met 'n

1.Ek het enkele aanhalings al voorheen (vgl. Van Wyk 2011, 2015a en 2015b) vertaal. In hierdie artikel word daar gepoog om dit beter te doen.

2.Op grond van hierdie konsensus binne die resente Luther-navorsing, het die Raad van die Evangeliese Kerk in Duitsland (EKD) sy basisdokument ([2014] 2015) vir die jubileum as 'Regverdiging en vryheid' betitel. Op grond van die rigtinggewende leiding van die EKD word hierdie twee artikels vir hierdie bundel aangebied.

3.Die 'Reformatoriese deurbraak of wending' is 'n omstrede saak in die Luther-navorsing. Die omstredenheid het met die vraag te make of Luther 'n radikale wending in die teologiegeskiedenis teweeg gebring het, en of hy 'n gevangene van die Middeleeuse mistiek gebly het. Daar is twee skole van denke: (1) Dat Luther groter diskontinuïteit as kontinuïteit met die Middeleeue openbaar. Gerhard Müller (2016) is die hoofwoordvoerder van hierdie skool. (2) Dat Luther nie dadelik en duidelik 'n radikale breuk met die Middeleeue toon nie. Hier kan na die werke van Volker Leppin (2016a, 2016b) gekyk word.

verwronge Godsbeeld. Sy vrees vir die eisende en strawwende God het hom in totale lewensangs gedompel, soos wat hy in 1518 in sy 'Verduidelikings oor die krag van die aflate' geskryf het (WA 1, 557, 37–558, 5; Luther [1518] 1883):

> God het Hom daar [*in my kloostersel*] bekendgestel in sy vrees-aanjaende toorn, en daarmee saam het die hele skepping [*vrees-aanjaend voorgekom*]. Daar was geen ontvlugtingsmoontlikheid nie, geen troos nie, nie binne en nie buite [*die klooster nie*], aangesien alles ons aangekla het [...] Daar het niks, behalwe die naakte verlange en 'n intense hunkering na hulp oorgebly nie, maar [*ek*] het nie geweet waar hulp te vinde is nie.[4] (pp. 557–558)

Sy vrees vir die toornige God het veroorsaak dat hy alle selfrespek verloor het. Sy angsvallige voorstelling van God wat net oordeel, het uitgemond in 'n bestaan van permanente selfveroordeling – en om hierdie rede het hy (volgens die weergawe van ''n preek oor die doop' in 1534 – WA 37, 661, 23–24; Luther [1534] 1910:661), in sy kloostertyd in wanhoop uitgeroep: '*O wann wiltu einmal from werden und gnug thum, das du einen gnedigen Gott kriegest?*' [O wanneer wil jy uiteindelik vroom word en genoeg doen, sodat jy 'n genadige God kan vind?]

Daar is 'n groeiende konsensus in die navorsing dat Luther alreeds in Erfurt (1505–1511) begin het om van die monastiese teologie weg te breek. Navorsers beskryf hierdie tydperk as die 'wending voor die wending' of as die '*initia reformationis*'. In preke en in opmerkings oor Petrus Lombardus het hy alreeds ontdek dat die toorn van God en sy barmhartigheid baie ná aan mekaar lê (vgl. Hamm [2010] 2015 vir die stand van die navorsing).

Dit was egter sy intense bestudering van Paulus se briewe wat hom tot 'n ander Godsbeeld gebring het. Hierdie nuwe Godsbeeld[5] is ontdek danksy sy intense worsteling met die uitdrukking 'die geregtigheid van God'.[6] Die volgende aanhaling uit die *Praefatio* van 1545 vertel die verhaal van Luther se worsteling as monnik en sy ontdekking van die

4.Luther stel: '*Hic Deus apparet horribiliter irratus, et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus nec foris, sed omnium accusatio* [...] *Solum relinquitur nudum desiderium auxilii et horrendus gemitus, sed nescit* [*anima*], *unde petat auxilium.*'

5.Vir sistematiese interpretasies van Luther se verstaan van oordeel en barmhartigheid, kyk na: Beintker (2013), Körtner (2014), Slenczka ([2005] 2010 en Wenz (2015a, 2015b). Vir die historiese ontwikkeling van sy denke, kyk na Kaufmann ([2016] 2017:83–114).

6.Weens 'n gebrek aan ruimte word daar nie ingegaan op hierdie terminologie nie. Kyk egter na Iwand ([1941] 1980, [1974] 1983), Jüngel (1998, [1968] 2000) vir rigtinggewende navorsing.

geregtigheid van God by Paulus. In 'n sekere sin is dit 'n samevatting van die kern van Luther se teologie (WA 54, 185, 21–186, 16; Luther [1545] 2006h):

> Ek egter, ek wat so onberispelik as monnik geleef het, wat my as sondaar met 'n algehele onrustige gewete voor God bevind het, en nie kon vertrou dat ek op grond van my genoegdoening [*met God*] versoen kan wees nie; [*ek*] het God nie liefgehad nie, ja ek het eerder die regverdige en sonde-strawwende God gehaat en het my in stilte teenoor God opgeruk, [*en wat*] nie lasterlik was nie, was [*minstens*] in [*die gestalte*] van 'n onophoudelike gebrom en ek het [*soos volg*] geargumenteer: Asof dit nie genoeg is dat die ellende en allerlei [*vorme van*] onheil as gevolg van die erfsonde, deur die wet van die tien gebooie, op die ewig-verlore sondaar neerdruk nie, is dit nou ook nog God wat deur die evangelie smart op smart daaraan toevoeg en ons met sy geregtigheid en sy toorn treiter! Daarom was ek ontsteld vanweë my wilde en verwarde gewete. Nogtans het ek angstig by Paulus aangeklop [*Rom 1:17*], uitgedroog van dors om uit te vind wat Paulus te sê het. Tot ek, deur God se erbarming, dae en nagte nadenkend my aandag toegespits het op die verbinding van die woorde, 'die geregtigheid van God word daarin geopenbaar' en, soos daar verder geskryf staan, 'die regverdige leef uit geloof'; eers toe het ek begin om die geregtigheid van God te verstaan as sy gawe waardeur die gelowige lewe; en wel as geloof; [*en ek het besef*] dat die sin van alles op die volgende neerkom: Deur die evangelie word die geregtigheid van God geopenbaar, en wel as passiewe [*geregtigheid*], waardeur die barmhartige God ons regverdig maak, deur die geloof, soos daar geskryf is: 'Die regverdig-verklaarde leef uit die geloof'. Van hierdie oomblik af het ek soos 'n nuut-geborene gevoel en deur geopende deure die paradys binne gestap. Op eens is daar aan my 'n ander gesig van die Skrif as geheel getoon [...] En waar ek die woord geregtigheid van God vantevore ten diepste gehaat het, kon ek dit nou met soveel liefde op die voorgrond stel as die allermooiste woord. So het hierdie teks by Paulus vir my werklik die poort tot die paradys geword.[7] (pp. 504-506)

7.Luther stel: '*Ego autem, qui me, utcunque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione placatum confidere possem, non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores Deum, tacitaque si non blasphemia, certe ingenti murmuratione indignabar Deo, dicens: quasi vero non satis sit, miseros peccatores et aeternaliter perditos peccato originali, omni genere calamitatis oppressos esse per legem Decalogi, nisi Deus per euangelium dolorem dolori adderet, et etiam per euangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret, Furebam ita saeva et perturbata conscientia, pulsabam tamen importunus eo loco Paulum [Rom 1:17], ardentissime sitiens sciri, quid S Paulus vellet. Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam Paradisum intrasse; ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit ... Iam quanto odio vocabulum 'iustitia Dei' oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi.*'

Die artikel van die regverdiging as samevatting van die evangelie van die barmhartige God

Luther argumenteer dat die 'artikel van die regverdiging' die kern van die Nuwe Testament is en dat die kerk tot 'n val sal kom indien hierdie aspek van die evangelie nie met ywer verkondig word nie. In sy voorlesing van 1532 oor Psalm 130:4 het Luther die volgende opmerking oor die 'artikel' van die vergewende geregtigheid van God gemaak (WA 40, III, 352, 1–3; Luther [1532–1533] 1930):

> So het julle dit gehoor [...], dat hierdie vers (Psalm 130:4) die somtotaal van die Christelike leer en die ligstraal daarvan is, wat die heilige kerk van God verlig; [*die rede is*] dat wanneer hierdie artikel staan, staan die kerk, en wanneer hierdie artikel val, val die kerk.[8] (p. 352)

In die voorrede tot die promosiedisputasie van Palldius en Tilemann van 01 Junie[9] 1537 sê Luther méér omvattend (WA 39, I, 205, 20–206,23; Luther [1537] 1926):

> Die artikel van die regverdiging is meester en heer oor alle soorte van leer, en regeer elke gewete en die ganse kerk. Sonder hierdie [*artikel*] is die wêreld laf en die ene duisternis, en geen dwaling kan heerskappy uitoefen [*solank*] hierdie artikel lewend is nie. Daarom is dit noodsaaklik dat hierdie artikel, in die kerk, sorgvuldig in die geheue behou sal word, veral dán wanneer jy ander wil leer. Ons laat reg geskied aan hierdie saak, wanneer ons so dikwels as moontlik daaroor disputeer, sodat ons harte en denke met sekerheid gevul kan word, sodat ons weerstand kan bied teen die duiwel in al die gestaltes waarin hy hom voordoen. Wanneer ons nie hierin onderrig word nie, kan hy [*die duiwel*] ons in alle soorte van vertwyfeling laat val. Hierdie leer is geen klein of geringe sakie nie, maar dit is vir die Christene, wat in oorlog teen die Satan gewikkel is, onmisbaar.[10] (pp. 205-206)

8.Luther stel: '*Sic audivistis* [...], *quod iste versus (scil. Ps. 130:4) sit Summa doctrina Christianae et ille sol, qui illuminat Sanctam ecclesiam dei, quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia*.'

9.Volgens Schilling (2006:XXXIV) het Luther hierdie spesifieke woorde op 01 September 1537 uitgespreek en nie op 01 Junie nie soos dit in die WA aangedui word.

10.Luther stel: '*Articulus iustificationis est magister et princeps super omnia doctrinarum genera, et gubernat omnem conscientiam et ecclesiam, sine quo mundus est insulsus et merae tenebrae, nec ullus est error, qui non irrepat et regnet sine illo. Ideo necessarium est, hunc locum habere diligenter cognitum in ecclesia, praesertim si alios docere velis. Recte igitur facimus, si quam saepissime de hac re disputamus, ut animi nostril fiant certi et ut possimus resistere diabolo in omni genere tentationum. Nisi enim hic institute erimus, potest nos in omnes desperationes protrudere. Haec doctrina non est parva aut de rebus levibus, sed necessaria est christianis hominibus, stantibus in acie contra sathanam*.'

Dát die regverdiging die kern van Luther se teologie uitmaak, is nie te betwyfel nie.[11] Wat is hierdie 'artikel' of 'leer'[12] egter; waarop kom dit ten diepste neer? In sy uitleg van Psalm 51:2 op 11 Junie 1532 gee Luther 'n kort definisie van Reformatoriese teologie (WA 40, II, 327, 11 – 328, 2, 17–20; Luther [1532/1538] 1914):

> Goddelike [*wysheid*] – of wysheid volgens die eintlike bedoeling van teologie het te make met die kennis oor God en mens; weereens, [*teologiese wysheid*] is ten diepste kennis oor God en mens, met die uiteindelike bedoeling dat hierdie [*kennis*] op die regverdigende God en die sondaarmens betrek sal word, sodat dit kan blyk dat die eintlike onderwerp van die teologie die aangeklaagde en verlore mens en die regverdigende en reddende God is [...]. Die unieke onderwerp van die teologie is [*dus*] die mens, wat aan die sonde skuldig en daaraan onderworpe is, en God, wat die sondige mens regverdig en red. Wat buite hierdie onderwerp om in die teologie nagevors en bevorder word, is dwaling en gif.[13] (pp. 327–328)

'Regverdiging deur die geloof' en die 'geregtigheid van God' is nie net vir mense vandag vreemde uitdrukkings nie, maar was dit nog altyd gewees.[14] Luther[15] moes self hierdie ongemak ervaar het en het daarom gereeld van hierdie terminologie weggeskram deur

11.Dit is jammer dat die artikel oor die regverdiging nooit aandag in die Afrikaanssprekende kerke gekry het nie, en dat die gedagte van 'sin' hierdie tema verdring het. My vorige pleidooie (Van Wyk 2001, 2011) het op dowe ore geval. Op hierdie stadium wil ek beweer dat daar met die tema 'sin' nie net afskeid geneem word van die Reformatoriese teologie nie, maar van die Christelike geloof as sodanig. Goeie, resente oorsigartikels oor hierdie onderwerp sluit in: Barth (1969), Beintker (1998), Christoffersen (2016), Korsch ([2005] 2010), Mattes (2016), Moltmann (1977, 1991), Peters (1984), Weinrich en Burgess (2009), Saarinen (2016) en Schäufele (2016).

12.Luther, Melanchthon en Calvyn het nie oor die regverdiging gepraat as 'dogma' of 'leer' nie. Regverdiging is beskou as daad van die barmhartige God. Ná die Eerste Wêreldoorlog het Karl Holl begin praat oor die 'regverdigingsleer'. Die meeste geleerdes van die 20ste eeu het hom hierin gevolg. Nogtans het die ongemak met hierdie woordgebruik uitgekring. Gerhard Sauter (1989) se aanbeveling om van regverdiging as 'grondbegrip van Evangeliese teologie' te praat lyk na 'n aanvaarbare oplossing.

13.Luther definieer soos volg: '*Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator* [...] *Nam Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ae perditus et Deus iustificans ae salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologia quaritur aut disputatur, est error et venum.*'

14.Een van die klassieke uitsprake in hierdie verband kom van die filosoof Johann Gottlieb Fichte. In 1804 sê hy (1991:348): '*Die kerk het dit al byna opgegee om oor hierdie artikel te preek; en waar hy dit nog doen, doen hy dit sonder enige vrug, aangesien niemand dit ter harte neem nie.*'

15.Luther (WA TR 2, 2408b) het in een van sy tafelgesprekke gesê: '[*W*]*enn man vom Artikel der Rechtfertigung prediget, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfähet Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und höret fleissig zu.*' [Wanneer 'n mens oor die artikel van die regverdiging preek, dan slaap en hoes die volk; wanneer 'n mens egter begin om verhale te vertel en voorbeelde te noem, dan staan beide ore regop, raak stil en luister aandagtig].

eerder slegs van 'sondevergewing'[16] te praat. Om hierdie rede eers 'n paar gedagtes oor 'regverdiging' vanuit die perspektief van sondevergewing.

Regverdiging as sondevergewing

Volgens Luther het die regverdiging deur die geloof ten diepste met sondevergewing te make – trouens die evangelie is niks anders as sondevergewing nie. In sy 'Adventpostille oor Matt 11:2–10' van 1522 staan die volgende belangrike woorde (WA 10, I/2, 158, 12–15; Luther [1522] 1925):

> Kyk, die Goddelike toesegging van sy genade en die vergewing van sonde beteken eintlik evangelie. En ek sê dit nou nog 'n keer, dat jy die evangelie op geen ander manier moet voorstel as die Goddelike toesegging van sy genade en vergewings van sonde nie.[17] (p. 158)

Luther lê sondevergewing in sy 'Preek oor die dubbele gestalte van geregtigheid' uit as 'deelname aan die geregtigheid van Christus.' Hierdie deelname geskied deur die geloof. Wie in geloof aan die sondeloosheid van Christus deel kry, kry onmiddellik deel aan sy geregtigheid. Die deelname van die gelowige aan Christus se geregtigheid het die implikasie dat hy ook regverdig word; dít beteken dat al sy en/of haar sonde in Christus se sondeloosheid geabsorbeer word[18] (WA 2, 145, 15–16; Luther [1519] 2006f:70).

Luther beklemtoon in sy geskrif 'Oor die vergewing van sondes' dat dit geglo moet word dat sondes vergewe word. Dit kan geglo word omdat die belofte van Christus seker is (WA 1, 631, 17–18; Luther [1518] 2006b:26). Die sekerheid van vergewing word nie in die sakrament van die nagmaal gevind nie, en nog minder in die amp van die priester en/of predikant wat die sakrament bedien nie, maar slegs in die belofte van Christus – en dít moet geglo word (WA 1, 632–633; Luther [1518] 2006bd:28–32). Luther besef dat lidmate die vergewing van daadsondes makliker glo as die vergewing van 'doodsondes' (*peccatum mortale*), sondes waarvan 'n mens nie noodwendig bewus is nie, aangesien dit met vertrouensgebrek te make het. Vir die mens wat met hierdie onsekerheid worstel,

16.Twee gerespekteerde interpreteerders van Reformatoriese teologie maak nie gebruik van die woord 'regverdiging' nie, en vervang dit met 'sondevergewing'. In die Hervormde tradisie het Adrianus van Selms (2016:111–117) dit gedoen en onlangs het die befaamde Lutherse teoloog Reinhard Schwarz ([2015] 2016:237–262) dit ook gedoen.

17.Luther verduidelik: '*Sihe, solch gottlich tzusagung seyner gnade unnd vorgebung der sund heysst eygentlich Evangeli*[*um*]. *Und ich sage noch eyn mal und abermal, das du das Evangeli*[*um*] *ia nichts anders, vorstehist, denn: gottliche zusagung seyner gnade und vorgebung der sunde.*'

18.In Luther se eie woorde: '*arbitramur hominem iustificari per fidem. Haec est iusticia infinita, et omnia peccata in momento absorbens, Quia impossibile est, quod peccatum in Christo haereat, at qui credit in Christo, haeret in Christo, estque unum cum Christo, habens eandem iusticiam, cum ipso, Ideo impossibile est quod in eo maneat peccatum.*'

het Luther (WA 1, 633, 9–10; Luther [1518] 2006b:32) die volgende raad: '*De reliquis desperando/ seipsum cum fiducia/ in abyssum misericordie dei fideliter promittentis/ proiicere*'. [Wanneer iemand aan die oorblywende (doodsondes) twyfel, moet hy homself met vertroue in die afgrond van God se barmhartigheid werp; Hy wat die barmhartigheid getrou toesê].

Drie gestaltes van geregtigheid en sonde

Naas die verduideliking van die begrip 'regverdiging' aan die hand van uitsprake oor sondevergewing, het Luther ook nog 'n ander strategie gevolg. Hy het die 'artikel van die regverdiging' ook binne drie samehange wat met geregtigheid en sonde te make het, verduidelik.

Volgens Luther is daar drie gestaltes van geregtigheid, aangesien daar drie gestaltes van sonde is. In 1518 bied hy (WA 2, 43–47; Luther [1518] 2006f:53–65) sy '*Sermo*[19] *de triplici iustitia*' ['Preek oor die drie gestaltes van geregtigheid'] aan waarin hy hierdie saak verduidelik. Luther se argument is dat die Nuwe-Testamentiese gedagte van 'God se geregtigheid' eers dán reg verstaan word wanneer dit op die regte gestalte van die sonde betrek word.

Die eerste gestalte van sonde, is sondes wat deur die wêreldse reg gestraf moet word, soos diefstal, moord en brandstigting. Ten einde regverdig te straf, word daar wette gemaak wat gepaard gaan met strafregtelike voorskrifte. Die geregtigheid wat hier ter sprake kom, is in die gestalte van loon en straf. Volgens Luther (WA 2, 43, 24–29; Luther [1518] 2006f):

> [*H*]et [*hierdie straf en beloning*] niks met diens aan God te make nie, maar met diens aan die self; dit is nie die geregtigheid van kinders nie, maar dié van slawe, en dit is nie [*die geregtigheid*] van Christene nie, maar dié van Jode en heidene, en Christene moet nie hierdeur aangetrokke voel nie, aangesien dit voortspruit uit vrees vir die straf of uit liefde tot eie voordeel, en nie uit liefde vir God nie. Derdens baar dit huigelaars, hoogmoediges van hart [*en*] aanmatigende regters oor ander.[20] (p. 54)

19.Onder '*sermo*' [*sermon* in Engels] moet die volgende verstaan word: 'n Preek in die vorm van 'n verhandeling waarin die basiese begrippe van die Christelike godsdiens verduidelik word. Dikwels neem dit die gestalte aan van 'n polemiese kontroversgeskrif – vergelyk Schilling ([2005] 2010).

20.Luther stel: '*Secundo non deo, sed sibi servit, nec est filiorum, sed servorum iusticia, nec est christianorum proprie, sed iudaecorum et gentilium nec Christiani ad eam sunt exhortandi, quia procedit ex timore poenae, vel amore commode sui, non amore dei. Tercio facit hypocritas, superbos mente cordis sui, temerarios iudices aliorum.*'

Die tweede tipe van sonde is die 'vreemde sonde', algemeen bekend as die 'erfsonde'. Hieraan kan mense niks doen nie. Geen menslike geregtigheid kan iets hieraan verander nie; slegs die 'geregtigheid van Christus' kan ons hiervan red. Die 'geregtigheid van Christus' is '*aliena iusticia* [sic!]' ['n vreemde geregtigheid]. 'n Mens kry aan hierdie geregtigheid deel deur die geloof – en, wat nie altyd gehoor word nie, *die doop*. Hoor Luther wanneer hy na aanleiding van Romeine 10 sê (WA 2, 45, 6–8; Luther [1518] 2006f):

> 'Wie met die hart glo word regverdig'. Hierdie geregtigheid word aan ons deur die doop oorgedra; hierdie geregtigheid is die geregtigheid wat die evangelie verkondig, dit is nie die [*geregtigheid*] wat uit die wet voortspruit nie, maar dit is die geregtigheid van die genade.[21] (p. 58)

En nou die belangrike!: Luther koppel die geregtigheid wat uit die genade voortspruit aan die barmhartige God. Die toornige, sonde strawwende God is nie die hoop van die mens wat vasgevang is in die 'erfsonde' nie. Hoop op redding vind Luther in die barmhartige[22] en vriendelike God wat hy in die Pauliniese briewe ontdek het. Die volgende woorde vat sy verstaan van die evangelie saam (WA 2, 45, 4–6; Luther [1518] 2006f):

> Dit is die barmhartigheid van God die Vader, dit is die genade van die nuwe verbond, waardeur die Heer sy vriendelikheid aan almal toon wat as soetigheid [*deur die geloof*] geproe word. Binne [*die kragveld van*] hierdie genade, en geen ander nie, beërf ons die saligheid.[23] (p. 60)

Die geloof in die barmhartigheid en genade van God het nie slegs met die verborgenhede van die geloof te make nie, maar ook met die konkrete aardse bestaan. Die geregtigheid van die geloof en die erbarming van God skep 'n totaal nuwe mens. 'n Nuwe wese tree na vore aangesien barmhartige geregtigheid, waarheid en vrede mekaar in die geloof ontmoet. In Luther (WA 2, 45, 20–24; Luther [1518] 2006f) se eie woorde:

> Want sonder erbarming is die mens 'n huigelaar, sonder geregtigheid 'n rustelose mens; die genade maak hom waarlik regverdig, en die ware geregtigheid bewerk die vrede; maar hierdie waarheid is Christus, die mens is [*maar*] nietig.[24] (p. 58)

21.Luther sê: '*Corde creditor ad iusticam, haec per baptismum confertur, haec est proprie quam Evangelium annunciat, et non est iusticia legis, sed iusticia gratiae.*'

22.Die Roomse kardinaal Walter Kasper (2016) het die ekumeniese verdienste dat hy 'n 'teologie van die barmhartigheid van God' ontwikkel het waarmee hy 'n insiggewende bydrae lewer tot die Luther-jubileum.

23.Luther argumenteer: '*Haec est Misericordia dei patris, haec gratia novi testament, qua dulcis est domnius his qui gustant eum: in hac opertet nos salvos fieri, et nulla alia.*'

24.Luther se woorde: '*Nam sine misericordia homo est hypocrite, sine iusticia inquietus, Gratia facit veracem, iustum, et vera iusticia pacem, sed ea veritas Christus est, homo vanitas.*'

Die derde gestalte van sonde is die 'daadsonde', wat vrug is van die 'erfsonde'. Die geregtigheid wat hiermee verbind word, is 'daadgeregtigheid' wat uit die geloof en die 'wesenlike geregtigheid' (*iusticia essentiali*) voortvloei. Gelowiges (WA 2, 47, 2–3; Luther [1518] 2006f:64) is veronderstel om goeie vrugte te lewer – vrugte wat '*promovent iusticiam capitalem, et minuunt originale peccatum*' [basiese geregtigheid bevorder en die erfsonde verswak]. Die probleem is egter dat gelowiges nie weet of hulle werke God behaag nie. Volgens Luther (WA 2, 46; Luther[1518] 2006f:63) moet daar eenvoudig geglo word dat werke wat uit geloof in Christus voortspruit, God sal behaag. Daar is egter 'n belangrike argument wat by hierdie uitspraak gevoeg moet word. Werke op sigself is deurspek van sonde en kan God nie geval nie. Wanneer ons werke egter saam met Christus en sy geregtigheid voor God gestel word, word dit wel aanvaarbaar. Net soos jy nie kan twyfel dat Christus God behaag nie, net so kan jy nie daaroor twyfel nie dat jou werke om Christus se ontwil, God behaag.

Luther het 'n jaar later (1519) breedvoeriger aandag gegee aan hierdie derde gestalte van die geregtigheid. Hy ([1519] 2006e) het dit gedoen in '*Sermo de duplici iustitia*' ('n Preek oor die tweevoudige geregtigheid). Hy herhaal dat 'goeie werke' of 'aardse geregtigheid' die vrug van die 'eerste', die 'eintlike gestalte van geregtigheid' is. Die gelowige, die geregverdigde, die goeie boom móét goeie vrugte oplewer aangesien die voorbeeld van Christus nagevolg móét word. Om Christus na te volg beteken om sy gestalte aan te neem. Wanneer die gestalte van Christus aangeneem word, ontwikkel die gelowige die volgende persoonlikheidseienskappe, te wete wysheid, standvastigheid, geregtigheid, goedheid en vrede (WA 2, 147–148; Luther [1519] 2006e:72–74). 'Christelike etiek'[25] kom daarom in 'n groot mate by Luther neer op 'karakterkunde'. Om hierdie benadering tot etiek te konkretiseer, bespreek hy een van die fundamentele probleemstellings van sy tyd.

Luther (WA 2, 151–152; [1519] 2006e:82–84) bespreek die vraag '*an non licet malos castigare*?' [of die bose nie deur tugtiging verbeter kan word nie?]. Dit gaan hier oor die vraag of 'n dief moreel sal of kan verbeter wanneer hy behoorlik gestraf word? Om hierdie vraagstelling verstaanbaar te beantwoord, maak hy gebruik van 'n onderskeid tussen 'ampspersoon' en 'privaatpersoon'. Die regter wat 'n openbare amp beklee, en die ampsbevoegdheid het om na oordeel straf op te lê, kan in hierdie aangeleentheid 'n bydrae lewer. Die private landsburger, die Christen, kan dít nie doen nie. Hy kan hoogstens een van die volgende drie dinge doen wanneer hy onreg aangedoen word:

1. Hy kan wraak soek en die hulp van die plaasvervanger van God (*vicarios Dei*), die regter, vra om die boosdoener namens hom te straf. Hierdie is nie die Christelike weg nie, aangesien die klaer hiermee sal toon dat hy en/of sy té veel waarde heg aan aardse besittings.
   Die Christelike weg is om die boosdoener te oorreed om nie verder te steel nie.

25. Vir die basiese en kenmerkende van Luther se etiek as 'karakterkunde' kan gekyk word na Bayer (1995) en Honecker (1990).

2. ’n Ander wyse van optrede sou wees om die dief te oorreed om die gesteelde goedere terug te gee, en om die benadeelde op hierdie wyse te kompenseer. Die strafmotief word dus ook hier gehandhaaf. Hierdie is ook nie die weg van navolging nie, aangesien hierdie aanslag nie met die liefde vir geregtigheid verbind word nie, maar met toorn, woede en ongeduld.
3. Ware navolging begeer geen wraak nie, soek nie die gesteelde goedere terug nie, maar gee nog ’n kledingstuk vir die dief. Deur aan die booswig goed te doen, deur te doen wat Christus verwag, kan die vlakke van booswilligheid verbeter word. Vir die wêreld is dít natuurlik dwaasheid. Dít aanvaar Luther deurdat hy juis wil argumenteer dat ‘Christelike etiek’ nie in sosiaal politieke prinsipes of in ’n Christelike filosofie of wêreldbeskouing verander kan word nie. Die etiek van Jesus is in konflik[26] met die etiek van die wêreld.

Luther se uitleg van regverdiging, reg en geregtigheid loop uit op wat hy noem die ‘twee gestaltes van regverdiging’.

Twee gestaltes van regverdiging

Dit is vir Luther (in ‘die derde disputasie oor Romeine 3:28’, WA 39, I, 82–83; Luther [1535–1537] 2006g:424–430) belangrik dat daar tussen die ‘*iustificandi hominis coram Deo*’ [regverdiging van mense voor God] en die ‘*iustificandi eius coram hominibus*’ [regverdiging van mense voor ander mense] onderskei sal word. Mense moet goed en reg doen, en hierdeur regverdig hulle hulself voor ander mense. Hierdie ‘regverdiging’ het met roem (*gloria*) voor mense te make, maar niks met roem voor God nie. Die regverdiging voor God is God se geheimenis (*mysterium Dei*). Hy regverdig op grond van geloof, selfs die booswig. Menslik gesproke is dít vreemd en selfs onaanvaarbaar. Die teologiese gedagte van regverdiging is vir die filosoof, wat op grond van wetsonderhouding, mense lof toedig, nie verstaanbaar nie. Daarenteen is die menslike geregtigheid (volgens filosofiese oordeel) vir God slegs ’n menslike masker (*larva*) en pure huigelary (*hypocrisis*). God se onverklaarbare regverdigverklaring van sondaarmense het met sy geduld (*tolerantia*) en goedheid (*bonitate*) te make wat Hy in Christus ten toon gestel het. Om die teologiese gedagte van regverdiging teen onbillike kritiek te verskans (as sou dit bose dade legitimeer), maak Luther gebruik van die formule ‘*simul iustus et peccator*’.[27] Luther wil die punt

26.Vergelyk my artikel (Van Wyk 2015a) oor Luther se arbeidsetiek vir die konflik tussen Christelike en sekulêre etiek.

27.Die uitdrukking ‘*simul iustus et peccator*’ word dikwels verkeerd verstaan. Die bedoeling is nie om te leer dat die mens gedeeltelik sondaar en gedeeltelik geregverdigde is nie. Die hele mens wat sondaar is, word deur God se barmhartigheid regverdig verklaar (vgl. Barth 2009:281–284). Sy uitdrukking in sy kommentaar op Galasiërs (WA 2, 497, 13; Luther [1519] 1884:497) ‘*simul ergo iustus, simul peccator*’ [tegelyk geregverdigde en tegelyk sondaar] is nader aan sy bedoeling.

duidelik maak dat die sonde nie goedgepraat en/of goedgemaak word nie, maar dat die mens wat sondaar bly deel kry aan die geregtigheid wat Christus vir hom bewerk. Luther stel die saak soos volg (WA 39, I, 83, 23–31; Luther [1535–1537] 2006g):

> Daarom is elkeen wat geregverdig word, soos van die begin af, sondaar, maar nogtans word hy deur God, wat vergewe en Hom erbarm, só beskou as sou hy geheel en al regverdig wees. Sy geregtigheid, wat sonder enige gebrek is en vir ons almal as 'n skild van beskutting teen die verterende gloed van die Goddelike toorn opgestel is, verhoed dat ons nie op grond van ons [*diep*] gewortelde ongeregtigheid verdoem word nie. Hierdeur staan dit vas dat Christus, of eintlik die geregtigheid van Christus, terwyl dit van buite [*betrag*] vir ons vreemd is, dit nie op grond van ons werke begryp moet word nie.[28] (bl. 426)

Luther se argument gaan nie oor die goeie werke al dan nie. Dit gaan daaroor dat 'goeie werke' 'n menslike oordeel is. Voor God is dit niks. Ten spyte van ons onvolmaakte pogings om 'n goeie oordeel by God af te dwing, regverdig Hy ons op grond van die geloof in Christus. Hierdie oordeel is menslik gesproke vreemd en onbegryplik. Dít is egter die evangelie!

Regverdiging – geloof – werke

Regverdiging en geloof in God se erbarming

Op grond van Paulus stel Luther dat die mens slegs deur geloof, en sonder die werke van die wet geregverdig word. Die belangrike vraag is egter: Wat bedoel Luther met 'geloof'? Volgens 'die eerste disputasie oor Romeine 3:28' (WA 39, I, 44, 1; [1535–1537] 2006g:402) is dit duidelik: '*Fides hic vera et donum illud spiritus Sancti entelligi debet*' [Geloof (wat regverdig) is ware geloof en {kan net as} gawe van die Heilige Gees verstaan word]. Luther ([1520] 2006c) het alreeds in 1520 onder die titel '*Propositiones de fide unfusa et acquisita*', in 19 stellings, begin om die verskil tussen Roomse en reformatoriese verstaan van geloof te beredeneer. Die geloof wat deur die Heilige Gees geskenk word noem hy 'ingegote geloof' (*fide infusa*). Hierdie verstaan van geloof grens hy af teen die Roomse gedagte van 'verwerfde geloof' (*fide acquisita*). Die skolastici het geoordeel dat geloof mettertyd groei en ontwikkel, soos wat die mens méér en méér goeie werke doen. Deur die doen van liefde ontwikkel die mens geloof. Luther het radikaal van hierdie standpunt verskil. Hy het die reformatoriese verstaan van geloof oor 'n tydperk van 18 jaar in

28. Luther stel: '*Ideo peccator est adhuc quisquis iustificatur. Et tamen velut plene et perfecte iustus reputatur, ignoscente et miserente Deo. Ignoscit autem et miseretur nostril Deus, intercedente et sanctificante nostrum initium iusticiae, Christo advocato et sacerdote nostro. Cuius iusticia cum sit sine vitio, et nobis umbraculum contra aetum irae Dei factum, non sinit nostrum inceptam iusticiam damnari. Iam certum est, Christum seu iusticiam Christi, cum sit extra nos et aliena nobis, non posse nostris operibus comprehendi.*'

disputasies ontwikkel. Tussen 1535 en 1537 het hy meermale oor Romeine 3:28 gedisputeer. Sy stellings is beskikbaar onder die titel '*Thesen für fünf Disputationen über Römer 3:28*' ['Stellings vir vyf disputasies oor Romeine 3:28'] (WA 39, I, 40, 44–204; [1535–1537] 2006g:401–441). Dit is veral in hierdie disputasies waar 'n verduideliking van reformatoriese geloof gevind kan word. Luther, in teenstelling tot die skolastiek, meen dat geloof deur die Heilige Gees geskenk word, nog voordat goeie werke gedoen word. Ware geloof, die geloof wat geskenk word (WA 39, I, 45, 31–32; [1535–1537] 2006g:402), 'omhels Christus' (*apprehensiva Christi*) wat 'vir ons sondes gesterf het en ter wille van ons geregtigheid opgestaan het' ('*pro peccatis nostris morientis, et pro iustitia nostra resurgentis*'). Wat Christus gedoen het, het Hy vir ons gedoen – en dít moet geglo word. Die liefde vloei voort uit die persoon wat glo. Die liefde help die persoon nie om tot geloof te kom nie. Die reformatoriese verstaan van geloof sê: Christus het gesterf – en dít is vir my. Die skolastiese verstaan van geloof sê: Christus het gesterf – en dit is belangrike historiese inligting wat deur my liefdesywer 'n werklikheid gemaak moet word. Luther (WA 39, I, 45, 25–26; [1535–1537] 2006g:404) stel dat die geloof wat glo dat Christus alles vir my gedoen het, '*haec est fides quae sola nos iustificat sine lege et operibus, per misericordiam Dei, in Christo exhibitam*' [die geloof is wat ons alleen regverdig, sonder die werke van die wet, deur God se barmhartigheid, wat aan ons deur die Christusverkondiging meegedeel word]. Die geloof in God se barmhartigheid is die kern van Luther se 'nuwe verstaan' van die evangelie. Wanneer hy sy gedagtes saamvat in stellings 62–64 van hierdie die eerste deel van die disputasies oor Romeine 3:28, maak hy dit duidelik dat die evangelie ten diepste oor die geloof in God se erbarming handel en nie oor die liefde wat ons tot geloof moet help nie. Hy sê (WA 39, I, 48, 4–9; Luther [1535–1537] 2006g):

> Dat ons geregverdig is, het met God wat Hom erbarm te make, en nie met die mens wat daarna trag (om goed te doen nie). Wie werke volbring, mag heilig wees, wys wees, geregtigheid uitstraal, mag wees wat hy wil – wanneer die geloof egter ontbreek, bly hy onder die toorn van God en word verwerp. Hierdie uitspraak geld: Hy erbarm Hom nie net oor enkeles nie, maar oor alle mense: Alleen God se barmhartigheid is ons geregtigheid, en nie ons eie werke nie.[29] (bl. 410)

Hierdie uitspraak van Luther verhelder die verborgenhede van die regverdigingsleer. Dit is heel eenvoudig: God is ons barmhartige Vader wat hom oor ons ontferm. Hy het dit in Christus finaal en onteenseglik bewys. Ons moet net glo dat ons by hierdie belofte ingesluit is. Ons hoef hom nie te probeer oortuig dat ons by sy barmhartigheid ingesluit behoort te word nie.

29.Luther stel: '*Igitur, Miserentis Dei est, quod iusti sumus, non currentis hominis. Operator sit Sanctus, sit sapiens sit iustus, sit quicquid volet, si fides desit, sub ira manet et damnatur, Quia stat sentential, non aliquorum, Sed omnium miseretur, Et sola misericordia Dei est iustitia nostra, non opera propria.*'

Geloof en werke

Dat die geloof alleen regverdig, sonder die werke van die wet, staan by Luther vas. In sy 20 stellings van 1520 oor die 'vraag of werke tot regverdiging bydra?' stel hy (WA 7, 231, 4; Luther [1520] 2006d:98) duidelik: '*Fides, nisi sit sine ullis, etiam minimis, operibus, non iustificat, immo non est fides*' [Die geloof maak slegs dan regverdig, wanneer hy sonder een of ander – selfs die geringste – werke geloof is, so nie is dit hoegenaamd nie geloof nie].

Luther moet egter nie misverstaan word nie. Daar is by hom geen sprake van 'n afkeer in goeie werke nie. Hy (WA 7, 231, 8–9; [1520] 2006d:98) stel dit baie duidelik: '*Impossibile est, fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus*' [Dit is nie moontlik dat die geloof sonder aanhoudende, baie en groot werke kan wees nie]. Op 'n ander plek (WA 39, I, 46, 3–5 = [1535–1537] 2006g:406) stel hy dit nóg skerper: '*Quod si opera non sequuntur, certum est, fidem hanc Christi in corde nostro non habitare, Sed mortuam illam scilicet acquisitam fidem*' [Wanneer daar geen werke {op die geloof} volg nie, dan is dit seker dat dit nie die {regverdig makende} geloof in Christus is wat in ons harte woon nie, maar die dooie geloof, wat as die verwerfde geloof beskryf word]. Om dit nogeens, bo alle twyfel duidelik te maak wat Luther se mening oor die werke is, die volgende woorde uit die 'Voorwoord tot Paulus se brief aan die Romeine in die Nuwe Testament' (WA DB 7, 9, 30 - 10, 22; Luther [1522–1546] 1931):

> [*Die geloof is 'n*] lewendige, skeppende, handelend-magtige ding, [*vir wie dit*] onmoontlik is om sonder nalating, goeie te bewerk nie. Hy vra ook nie of goeie werke gedoen moet word nie, maar [*selfs*] voordat 'n mens vra, het hy dit reeds gedoen, [*so dat dit*] nie moontlik is nie om werke van geloof te skei nie.[30] (bl. 9–10)

'n Mens moet Luther se hoofargument in gedagte hou. Dit gaan vir hom nie daaroor dat gelowiges nie werke moet doen nie, maar dat werke nie geloof skep nie. Hy sê (WA 7, 232, 30; [1520] 2006d:98): '*Non fides aut iustitia ex operibus, sed opera ex fide et iustitia veniunt*' [Geloof en geregtigheid spruit nie voort uit die werke nie, maar die werke spruit voort uit geloof en geregtigheid]. Die diepste punt van Luther se polemiek word nie aangeraak nie as die volgende woorde nie ter sprake gebring word nie. Hy (WA 7, 231, 18–19; [1520] 2006d:98) stel: '*Funditus perdit fides, tam operum bonorum fiduciam, quam malorum desperationem*' [Ten diepste vernietig die geloof die vertroue in die goeie werke sowel as die vertwyfeling oor die bose]. Luther kritiseer dus die wydlopende oortuiging dat geloof op vertroue in die goedheid van mense en die lewe neerkom, aangesien dit hand aan hand loop met vertwyfeling, omdat dit gereeld lyk of die bose regeer. Geloof is dus veel meer as wêreldvertroue – wat ten diepste 'n vertroue in moraliteit is. Weereens: Dít beteken nie

30.Luther sê die geloof is 'n '*lebendig, schäftig, tätig mächtig Ding*', vir wie dit: '*unmöglich ist, dass er nicht ohn Unterlass sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan*' so dat dit onmoontlik is, 'Werke vom Glauben zu scheiden.' Vergelyk Herms (2017) vir 'n nuwe weergawe van Luther se 'etiek' as 'doenige geloof'.

dat Luther téén goeie werke gekant is nie. Vir hom is dit vanselfsprekend dat ’n gelowige goeie werke sal doen. Sy polemiek gaan daaroor dat die skolastiek geloof met moraliteit verwar en dat verkeerde geloof nie voortdurend goeie werke kan oplewer nie.

Voordat daar aan volhoubare goeie werke aandag gegee word, net nog een insig van Luther oor die verleiding van voortreflike moraliteit. Volgens Luther word ons deur geloof in die kruisiging en opwekking van Christus geregverdig. Die implikasie is dat regverdigingspogings deur die wet (of regsontwikkeling) tevergeefs is. Dít beteken: Menslike voortreflikheid, hoe belangrik dit ook al mag wees, dra niks by tot aansien voor God nie. Geregtigheid word toegereken en nie verwerf nie. Geregtigheid is dus ’n geskenk wat ontvang moet word, en nie iets wat deur morele prestasie verdien word nie. Luther (WA 39, II, 238, 11–13; [1543] 2006a:488) verduidelik in stellings 21 en 22[31] van die reeks oor ‘die regverdigende geloof’ wat die sosiaal etiese implikasies van die twee benaderings is. Mense wat deur morele voortreflikhede ’n reg op lewe wil verdien, gee voor dat toekomstige ongeregtighede deur wetsontwikkeling verhinder kan word. In die morele ywer vir hierdie ideaal, word die ongeregtighede van die verlede en dié van die hede onbevredigend hanteer. Volgens Luther, daarenteen, kan dié persoon wat sy reg op lewe ontvang (óf sy geregtigheid toegesê ontvang), afreken met die ongeregtighede van die verlede, hede en toekoms. Daar word daarmee afgereken deur vergewing, leiding van die Gees en die beloftes van die toekomstige bedeling. Met hierdie benadering keer Luther dat die Nuwe-Testamentiese regverdigingsleer tot sosiale etiek verlaag word. Dat onreg so ver moontlik verwyder en verhinder moet word, is ’n saak van dringendheid. Die morele ywer om in die toekoms reg en geregtigheid te laat geskied, is prysenswaardig, maar dis nog nie geloof nie. Geloof ken die vergewing van die skuld van die verlede, die ywer om vandag verantwoordelik te lewe, en die vaste vertroue dat die volmaakte sonder ons toedoen gaan aanbreek. Geloof in die God wat regverdig verklaar, skep gelatenheid teenoor die booshede van hierdie wêreld, aangesien die onreg nooit die mag van God se barmhartigheid sal oorwoeker nie.

Een van die probleme met Luther se teologie is dat daar tóg ’n vermoede kan ontstaan dat hy goeie werke wou inhibeer. Dít is egter hoegenaamd nie die geval nie. Hy wou slegs belig wat die kern van die evangelie is – en daarnaas het hy gestel wat onlosmaaklik daarmee saamgaan.[32] Sy argument oor Jesus as gawe (*sacramentum*) en as voorbeeld (*exemplum*) is ’n goeie voorbeeld van sy teologiese strategie. Luther het gedurende 1521–1522 op die Wartburg die Nuwe Testament in Duits vertaal. Dít was egter nie al wat hy

31.In sy eie woorde: ‘*Fingit siquidem, per legem prohiberi solum futuram Idolatriam et iniquitam, de praeterita et praesenti est secures, Imo ex praesenti et praeterita facit futuram summam iusticiam.*’

32.Luther was nie ’n sistematiese teoloog nie. Juis omdat Luther van eensydighede verdink word, was dit nodig om ‘sistematiese weergawes’ van sy teologie aan te bied. Die volgende kan aanbeveel word: Bayer ([2003] 2007), Lohse (1995), Schwarz ([2015] 2016). Vir ’n kort weergawe van sy totale teologie, vergelyk Van Wyk (2015b).

daar gedoen het nie. Hy het ook 'n reeks *postilles* vir die predikante geskryf. 'n *Postille* is 'n voorbeeld van hoe daar op reformatoriese wyse gepreek moet word. Ten diepste het sy *postilles* gehandel oor hoe die Bybel verstaan en uitgelê moet word. Anders gestel: Aan hand van die *postilles* het hy prakties geïllustreer waarop reformatoriese Bybeluitleg en -interpretasie neerkom. Die kernpunte van reformatoriese hermeneutiek het volgens hierdie *postilles* te make met (1) die geestelike eenheid van die evangelie ten spyte van die veelvoud van literêre getuienisse, (2) die aanvaarding dat ons in die geskiedenis van Jesus Christus met die geskiedenis van God se heilshandeling te make het, en (3) dat die belangrikste aspek van die evangelie met Jesus as gawe (*sacramentum*) en nie met Jesus as voorbeeld (*exemplum*) te make het nie. Hierdie *postilles* is aanvanklik opgeneem en gepubliseer in 'n 'kommentaar' (wat verlore is) getitel '*Auszlegung der Epistelln vnd Euangelien die nach brauch der kirchen geleszen werden; vom Christtag bisz auff den Sontag nach Epiphanie'* ['Uitleg van die apostoliese briewe en evangelies volgens die leesrooster van die kerk; vanaf Kersfees tot en met die Sondag ná Epifanie']. Hierdie 'kommentaar', in die vorm van versamelde *postilles,* is voorsien van 'n voorwoord, soortgelyk aan die voorwoord in die Duitse vertaling van die Nuwe Testament. Hierdie voorwoord is in 1522 (Luther [1522] 2012) ook as 'n selfstandige traktaat gepubliseer onder die titel '*Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll*' [''n Kort onderrig oor wat 'n mens in die evangelies moet soek en verwag']. Luther pleit in hierdie geskrif dat teoloë moet ophou om van Christus 'n tweede Moses te maak aangesien Hy nie maar net 'n leermeester en voorbeeld is nie. Vanselfsprekend moet daar ook oor Hom as voorbeeld gepraat word, maar dít is nie primêr nie. Primêr is dat Hy as gawe en geskenk ter sprake gebring moet word. Deur dít te doen, kom dít ter sprake wat die *gewete vrolik, seker en tevrede sal maak, naamlik die liefde van God*. Spreke wat uitmond in 'n vrolike, goeie en troosvolle boodskap het met die evangelie te make, en dít en slegs dít, is wat 'n preek veronderstel is om te kommunikeer. Nadat Christus op hierdie wyse in die prediking ter sprake gebring is, kan en moet Hy ook as voorbeeld ter sprake kom aangesien geloof en liefde onlosmaaklik verbonde is. Opsommend, as hartklop van die Reformatoriese teologie, sê hy (WA 10, I, 12, 22–13, 3; Luther [1522] 2012) dan:

> Christus as gawe voed jou geloof en maak van jou 'n Christen. Christus as voorbeeld oefen jou werke, dit maak egter nie van jou 'n Christen nie, maar vloei uit jou voort, [*jy*] wat reeds 'n Christen gemaak is. In soverre jy gawe en voorbeeld onderskei, onderskei jy ook geloof en werke. Die geloof as sodanig is en het niks nie, aangesien dit slegs te make het met Christus se werk en persoon. Die werke het wel iets wat met jou te make het, maar dit behoort nie aan jou nie, aangesien jou werke jou naaste toekom.[33] (bl. 492)

33.Luther stel: '*Christus als eyn gabe / nehret deynen glawben vnd macht dich tzum Christen. Aber Christus als eyn exempel / vbet deyne werck / die machen dich nit Christen / szondern sie gehen von dyr Christen schon zuvor gemacht. Wie ferne nu gabe vnd exempel sich scheyden / szo fern scheyden sich auch glawbe vnf werck / der glawb hatt nichts / eygens / szondern nur Christus werck vnd leben / Die werck haben etwas eygen von dyr / sollen aber auch nit deyn eygen / szondern des nehisten seyn.*'

Die evangelie is dus nie iets wat wesenlik met wette en gebooie te make het nie, maar met die beloftes van God waarin Hy sy goedheid aan ons deur Christus bekend maak. Hierdie evangelie moet gehoor en geglo word, en gelowiges wat Christus as gawe aanvaar, behoort dan outomaties te weet dat hulle Christus ook as voorbeeld moet navolg. As navolgers van Christus dien hulle hul naaste, maar navolging maak nie van jou 'n Christen nie. Slegs diegene wat reeds Christene gemaak is deur die geloof, volg Jesus na. Om hierdie rede onderskei[34] ons tussen geloof en werke sonder om dit te skei.

Luther (WA 39, II, 235–239; [1543] 2006a:481–489) het drie jaar voor sy dood (1543) 'n reeks stellings oor die regverdiging opgestel wat beskikbaar is onder die titel '*De fide iustificante*' [Oor die regverdigende geloof]. Hierdie stellings was opgestel vir die doktorale disputasies van die diaken Friedrich Bachofen en die student Hieronymus Nopp in Leipzig op 24 April. In hierdie stellings het hy aandag gegee aan die vraag, hoe goeie werke standhoudend gedoen kan word? Om standhoudend liefdesdiens te verrig, is dit noodwendig dat die persoon deur die regverdiging vernuwe sal word. Hy (WA 39, II, 236, 14–17; [1543] 2006a:482) stel: '*Fides Christi affert remissionem et mortificationem peccatorum per Spiritum sanctum, Qui veterem hominem cum suis concupiscentiis et crucifiget et renovat ad imaginem Dei*'. [Die geloof in Christus bring die vergewing en die terminering van die sonde deur die Heilige Gees na vore, wat die ou mens met sy begeerlikhede kruisig en tot die ewebeeld van God vernuwe]. Die mens wat geregverdig en tot ewebeeld van Christus vernuwe is, kan aanhoudend liefdesdiens verrig – en móét dit trouens ook doen.

Volgens Luther kan die geloof nooit sonder die liefde wees nie – nie as iets wat die geloof moet voltooi nie, maar as iets wat as vrug uit die geloof voortspruit. Om die verhouding tussen geloof en werke reg te verstaan, moet begryp word dat die regverdiging deur die geloof die voorwaarde vir ware liefde is. Ware liefde[35] is onselfsugtige diens aan die naaste en nie 'n poging om guns by God en roem voor mense te verwerf nie. Liefde is trouens 'n baie moeilike saak aangesien mense deur haat en hoogmoed beheers word. Hierdie bose emosies en drange kan alleenlik oorkom word wanneer die persoon vernuwe word. Mense word vernuwe deur sondevergewing en bekleding deur die dinge van die toekomstige eeu – en dít is onder andere waarop regverdiging neerkom.

By Luther is die vernuwing nie 'n proses nie. Die gelowige is 'n nuwe mens, en die nuwe mens doen goeie werke. In sy 'Disputasie oor Romeine 3:28' gebruik hy die bekende

34.Gerhard Ebeling ([1995] 2015), een van die grootste Luther-kenners van die vorige eeu, wys daarop dat ware teologie vir Luther neerkom op die regte onderskeiding tussen geloof en liefde, evangelie en wet, gees en letter en teologie en filosofie.

35.Vergelyk Schwarz ([2015] 2016:391–442) vir 'n volledige uiteensetting van Luther se verstaan van liefde.

beeld van die boom en die vrugte om sy hele argument mee saam te vat. Hy (WA 39, I, 46, 12–18; Luther [1535–1537] 2006g) stel:

> Ons bely dat goeie werke op die geloof volg, let wel, nie daarop móét volg nie, maar vanselfsprekend daarop volg, soos wat 'n goeie boom nie goeie vrugte móét oplewer nie, maar dit [*outomaties*] self oplewer. En soos wat goeie vrugte nie die boom goed maak nie, so regverdig die goeie werke nie die persoon nie, maar goeie werke word deur 'n persoon gedoen wat alreeds deur die geloof geregverdig is, soos wat goeie vrugte van 'n boom kom wat alreeds op grond van sy aard goed is.[36] (bl. 406)

Ek sluit hierdie ekskursie oor geloof en werke af deur op 'n laaste argument van Luther te wys. In die 'vyfde disputasie oor Romeine 3:28' (WA 39, I, 202–204; [1535–1537] 2006g:436–441) werk hy met die onderskeid tussen die 'werke van die wet' (*opera legis*) en 'werke van genade' (*opera gratiae*). Die werke van die wet is die werke wat buite die geloof om, op grond van die menslike wil en gemeenskapsplig, gedoen moet word. Hierdie werke word gedoen op grond van waarskuwing en beloning. Werke van genade spruit voort uit die geloof deurdat die '*spiritu sancto movente et regenerante voluntatem hominis*' ['die Heilige Gees die menslike wil beweeg en vernuwe']. Ten spyte daarvan, is dit ook nodig dat gelowiges deur vermaning en dreiging aan hulle morele opdrag herinner word. Maar, nou weer Luther se punt (WA 29, I, 203, 22–28; Luther [1535–1537] 2006g):

> Hierdie werke self regverdig nie voor God nie, maar dit word deur 'n geregverdigde gedoen sodat 'n mens met reg van 'n geregtigheid van die werke kan praat, wat vir God deur Christus aanneemlik is. 'n Mens moet loop en wil, maar nogtans gaan dit nie oor die loop en die wil nie, maar oor God se erbarming. 'n Mens moet 'n rein gewete hê, maar moet egter weet dat 'n mens nie daardeur geregverdig word nie. 'n Mens moet na die ewige lewe strewe deur volhardend goeie werke te doen, nogtans gaan dit nie oor hierdie strewe nie maar om God se erbarming.[37] (bl. 436)

36.Volgens Luther: '*Fatemur opera bona fidem sequi debere, imo non debere, Sed sponte sequi, Sicut arbor bona non debet bonos fructus facere, Sed sponte facit. Et sicut boni fructus non faciunt arborem bonam, Ita bona opera non iustificant personam. Sed bona opera fiunt a persona iam ante iustificata per fidem, Sicut fructus boni fiunt ab arbore iam ante bona per naturam.*'

37.Luther beklemtoon: '*Nec illa ipsa opera iustificant coram Deo, sed fiunt a iustificatis, Licet recte, dicantur iusticia operum, Deo grata per Christum. Currere et velle oportet, Nec tamen est currentis aut volentis, sed miserentis Dei. Nihil sibi conscium esse oportet, et tamen scire, non in hoc se esse iustificatum. Quarere opertet per patientiam boni operis vitam aeternam, Nec est tamen quaerentis, sed miserentis Dei.*'

Samevatting

Volgens Luther doen gelowiges goeie werke. Dit is hulle algemene sedelike plig, maar hulle doen dit ook outomaties omdat hulle goeie bome gemaak is wat goeie vrugte lewer.[38] Hoe belangrik die werke van die gelowige ook al mag wees – hierop word nie vertrou nie; vertroue is gerig op die barmhartigheid van God, en dít is die kern van sy teologie (Axt-Piscalar 2013:78).

Opsomming: Hoofstuk 1

Martin Luther het as monnik getwyfel of hy ooit genoeg goeie werke sou kon doen en daarom nie genade by God sou kon vind nie. Danksy sy noukeurige bestudering van Paulus se briewe het hy ontdek dat God, die Vader van Jesus Christus, nie die toornige God is wat net wil straf nie, maar die barmhartige Vader is wat genade wil betoon. Die boodskap oor God se barmhartigheid sien Luther saamgevat in die begrip 'geregtigheid van God'. God se geregtigheid bestaan in sy wil om sondes te vergewe sodat gelowiges voor Hom as geregverdigde mense kan bestaan. In hierdie hoofstuk word God se drie gestaltes van geregtigheid verduidelik aan hand van die drie gestaltes van sonde. Aangesien daar voortdurend misverstand is oor Luther se erns jeens goeie werke, word daar in diepte aandag gegee aan die samehang tussen geloof en werke in sy denke. Die vraagstelling word toegespits op die doen van liefde. Daar word daarop gewys dat Luther se betoog daarop neerkom dat slegs persone wat goeie bome (deur die geloof) gemaak word, in die doen van die liefde kan volhard.

38.Vergelyk Jüngel ([1988] 1990) vir 'n goeie uitleg van Luther se verstaan van geloof en werke.

Hoofstuk 2

Martin Luther en Johannes Calvyn oor die Christelike vryheid

Ignatius W.C. (Natie) van Wyk
Department Church History and Church Polity
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Research Project Details
Project Leader: W.A. Dreyer
Project Number: 77370920
Project Description: Prof. Natie van Wyk is participating in the research project, 'History of Reformed theology and theologians', directed by Dr Wim Dreyer, Department of Church History and Church Polity, Faculty of Theology, University of Pretoria.

Inleiding

Vryheid is een van die belangrikste begrippe van die Nuwe Testament.[39] Die reformatore[40]

39.Daar kan slegs herinner word aan gedeeltes soos Romeine 8:21; Galasiërs 2:4; Galasiërs 5, 1; Korintiërs 8:9; 10:29; 2 Korintiërs 3:17; 1 Petrus 2:16 en 2 Petrus 2:18–20.

40.Philipp Melanchthon is nie die onderwerp van hierdie artikel nie. Daar moet egter kortliks hier en daar na hom verwys word, aangesien hy Luther se gedagtes verder uitgebou het, en invloed op Calvyn

How to cite: Van Wyk, I.W.C., 2017, 'Martin Luther en Johannes Calvyn oor die Christelike vryheid', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/Teologiese Studies,* suppl. 11, 73(5), a4557. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4557

het daarom breedvoerig aan hierdie tema aandag gegee. Dit is ook nie vreemd dat die teoloë van die 20ste eeu baie aandag aan die vryheidstema gegee het nie. Vryheid is vir 'n hele aantal prominente teoloë van hierdie sowel as die vorige eeu, die kern van Reformatoriese teologie (yk o.a. na Bayer 1995; Bultmann [1952] 1968a, [1952] 1968b, [1959] 1975; Huber (2007), Körtner 2010; Laube 2012; Sauter 1986; Van Wyk 2011, 2015b).

Dit is 'n noodwendigheid dat ons hier aan die suidpunt van Afrika ook in hierdie jubileumjaar aan die tema 'vryheid' aandag sal gee. In Duitsland (onder aansporing van Gerhard Ebeling) word die volgende slagspreuk gereeld herhaal: '*Der Reformation gedenken, heißt der Freiheit gedenken*' [Om die Reformasie te herdenk, beteken om die vryheid te herdenk]. Volgens Korsch ([1998] 2015:193) moet die slagspreuk noukeuriger geformuleer word tot: '*Der Reformation gedenken, heißt der Sichtbarkeit der Freiheit gedenken; das ist der Sinn der Reformationsfeste'* [Om die Reformasie te herdenk, beteken om die sigbaarheid van die vryheid te herdenk; dít is die sin van die Reformasiefees]. Die vraag is egter, waar word die vryheid sigbaar? Dáár waar die kerk weer nuut begin. Tydens die godsdiensoorloë was dit die gebruik om 25 Junie, die dag toe Philipp Melanchthon die *Confessio Augustana* aan die keiser oorhandig het, as Reformasiefees te vier. Hierdie gebeure was die simbool van die toe-eiening van die reg om die eie godsdiens te handhaaf, en om op hierdie wyse 'n nuwe begin met Christenskap te maak. Toe die keurvors van Sakse in 1667 (die 150-jarige herdenking van die vasspyker van die 95 stellings) opdrag gee dat 31 Oktober voortaan die datum vir die herdenking van die Reformasie sal wees, het die gedagte van ''n nuwe begin' permanensie gekry (die 95 stellings het as aanhef die oproep tot bekering). Elke Reformasieherdenkingsfees behoort dus ten diepste 'n demonstrasie van konkrete vryheid te wees – die vryheid om telkens terug te keer na die waarheid van die evangelie (Korsch [1998] 2015:194–195). In die lig hiervan is dit belangrik dat ons ons in hierdie jaar na die geskrifte en hoofstukke in boeke wat oor Reformatoriese vryheid handel, sal wend.

Martin Luther (1483–1546)

'Evangeliese vryheid' was vir Luther nie net 'n sentrale teologiese tema[41] nie, maar ook 'n saak wat tiperend was van sy menswees. Die jubileumdatum, 31 Oktober 1517, word verkeerdelik, uitsluitlik, aan die 'legende' van die vasspyker van die 95 stellings aan 'n kerkdeur in Wittenberg

(voetnoot 40 vervolg ...)
se denke oor die vryheid uitgeoefen het. In die eerste uitgawe van sy *Loci Communes* ([1521] 1997) is daar nie 'n aparte hoofstuk oor die vryheid nie. In die Duitse weergawe van die latere *Loci Theologici* ([1553] 2010:310–315) is daar 'n middelhoofstuk oor die vryheid terwyl die laaste hoofstuk van die laaste uitgawe van die Latynse weergawe van die *Loci Theologici* ([1559] 1856:182–186) aan die vryheid gewy word.

41. Luther het in sy geskrif (1520) 'oor die Babiloniese gevangeskap van die kerk' (WA 6, 538, 30; Luther [1520] 2009:284) na teologie verwys as '*scientia libertatis Christianae*' [wetenskap van die Christelike vryheid]. Vgl. Körtner (2010) vir Luther se 'passie' oor die vryheid.

gekoppel. Op daardie dag het daar ook iets gebeur wat teologies van groot belang is. Martin Luder (sy doopnaam) het 'n brief aan aartsbiskop Albrecht van Mainz geskryf waarin hy hom uitnooi om aan 'n disputasie oor die aflaatstelsel deel te neem. Vir die eerste keer onderteken hy 'n brief as Martin Luther. Hierdie naamsverandering simboliseer sy nuwe selfverstaan – 'n mens wat danksy die ontdekking van die hart van die evangelie, vry is. Sy nuutgevonde evangeliese vryheid bring hom daartoe om sy benaming met *Eleutherius* uit te brei. Van hier af heet hy *Frater Martinus Eleutherius Luther* – verteenwoordiger van die vryheid van die evangelie (vgl. Schilling 2006:1, [2005] 2010a:101; Van Wyk 2017a, 2017b; Zschoch [2005] 2010:82).

Dit verbaas dus nie dat Luther drie jaar later, 'n hele geskrif aan die tema 'vryheid' wy nie. In 1520 skryf hy 'n traktaat onder die titel 'Oor die vryheid van 'n Christenmens'.[42] Hierdie traktaat[43] word as een van Luther se vroeë hoofwerke[44] gereken. Onder die

42.Daar bestaan twee uitgawes van hierdie traktaat: (1) Die oorpronklike Duitse weergawe (WA 7, 20–38; Luther [1520] 2012b) moes waarskynlik einde Augustus 1520 gereed gewees het vir publikasie. Die vermoede bestaan (vgl. Schwarz [1986] 2014:108) dat die Duitse teks geskryf is met behulp van die Latynse konsep wat reeds bestaan het. In 'n sekere sin was hierdie traktaat sy reaksie op die dreigement van sy verbanning (*Bannandrohungsbulle*). Die traktaat is 'n samevatting van sy Reformatoriese teologie tot op daardie datum. Luther gebruik die vryheidstema om die nuwe klemtone in die teologie te verduidelik en te verdedig. Die kernpunt is dat geloof nie deur werke aangevul en voltooi moet word nie. Die geloof is vry van hierdie dwang. Vryheid wat in die geloof gegrond is, mond egter uit in diensbare liefde. Die traktaat is gerig aan sy vriend Hieronymus Mühlpfordt, stadsvoog van Zwickau. (2) Die Latynse weergawe (WA 7, 49–71 = Schilling 2006:120–184), wat ná afhandeling van die Duitse weergawe volledig uitgeskryf is, is gerig aan pous Leo X. Die traktaat is 'n aanhangsel van 'n brief, geteken op 6 September 1520, wat aan die pous gerig is.

43.Luther (WA 7, 20, 17; Luther [1520] 2012b:280) self verwys na hierdie traktaat (*tractatell* in Laat-Middeleeuse Duits) as 'n 'preek'. 'n Luther-traktaat (*tractatus*) verskil nie wesenlik van sy 'preke' (*sermones*) nie. '*Sermo*' omvat in die Latyn 'n breë betekenisveld: Dit beteken voordrag, verhandeling of preek. Wanneer Luther die woord '*sermo*' in 'n titel opneem, het hy die bedoeling om die elementêre inhoude van die Christelike geloof te verduidelik. In hierdie traktaat kry ons dieselfde motief. Hy (WA 7, 11, 9–10; Luther [1520] 2012a:274) sê aan pous Leo X volgens die Duitse weergawe van die 'begeleidingsbrief' wat die traktaat vergesel het, dat hierdie traktaat: '*die gantz summa eyniß Christlichen leben drynnen begriffen, ßo der synn vorstandenn wirt*' [dat die samevatting van die ganse Christelike lewe hierin opgeneem is, sodat dit duidelik verstaan kan word]. Luther (WA 7, 49, 1; Luther [1520] 2006b:118) het egter in die oorspronklike Latynse weergawe van die brief tog versigtiger geformuleer deur van hierdie klein boekie te sê dat '*si corpus spectes, sed summa (nisi fallor) vitae christianae compendio l congesta si sententiam captes*' (wanneer jy na die inhoud kyk [in soverre ek my nie misgis nie] word hier binne beperkte ruimte 'n samevatting van die Christelike lewe aangebied). Dit is daarom nie vreemd dat hierdie traktaat in die eerste gedrukte 'register van Luther se werke' in 1533, onder die opskrif '*Sermones*' aangedui word nie (WA 38, 132–134; Luther [1533] 1912). Hierdie geestelike literatuur (*Erbauungsliteratur*) kan ook, soos in hierdie geval, die vorm van 'n polemiese kontrovergeskrif aanneem (vgl. Schilling [2005] 2010b).

44.Drie van Luther se hoofgeskrifte dateer uit 1520. Naas die 'vryheidsgeskrif' is daar die geskrif aan die Duitse adel (Luther [1520] 2016) en dié een oor die Babiloniese gevangeskap van die kerk (Luther [1520] 2009.

tema 'vryheid' het Luther die sentrale gedagtes van die Reformatoriese teologie[45] saamgevat. Luther se vertrekpunt is 'n antropologiese vraagstelling: Hy (WA 7, 20, 24–25; Luther [1520] 2012b:280) wil grondig weet '*was eyn Christen mensch sey / vnd wie es gethan sey / vmb die freyheyt / die yhm Christus erworben vnd geben hatt*' [wat 'n Christenmens is en wat die implikasies van die vryheid is wat Christus vir hom verwerf en geskenk het?] Hy antwoord hierdie vraag met die volgende beroemde stelling, wat hy saamstel uit die gedagtes wat na vore kom in 1 Korintiërs 9, Romeine 13 en Galasiërs 4:

> 'n Christen is geheel en al 'n vrye heer oor alles en niemand se onderdaan nie.
>
> 'n Christen is geheel en al almal se dienende kneg en aan almal onderdanig.[46]

Om hierdie antitetiese stelling oor vryheid en diensbaarheid te verstaan, moet 'n mens (op grond van 2 Kor 4:16) begryp dat die mens twee nature het. Die mens is 'n geestelike en 'n liggaamlike wese tegelyk. Die mens as 'geestelike wese' kan 'n wese van vryheid word, terwyl die 'aardse wese' nie aan die vryheid van die evangelie deel kan kry nie. Innerlik,[47] geestelik, na die 'siel', kan die mens 'n nuwe en vrye wese word, maar uiterlik, liggaamlik, as aardse wese, bly die mens 'n verganklike wese, en kan niks doen wat van hom en/of haar 'n vrye wese kan maak nie. Niks wat gedoen word (soos werke van barmhartigheid en pelgrimsreise), en niks wat aangetrek word (soos 'n priesterskleed), kan die mens ten diepste verander nie. Trouens, kwaadgesinde mense kan ook goed doen en heilig aantrek. Al wat mense in hulle diepste wese kan verander is die geloof op grond van die gepredikte Woord. Die belangrikste werk wat dus van die Christen verwag word, is om in Christus te glo, hierdie geloof te bestendig en dit te verdiep. In sy eie woorde (WA 7, 23, 7–10; Luther [1520) 2012b):

> Daarom moet dit onmiskenbaar die enigste werk en aktiwiteit wees wat van alle Christene verwag word, [*naamlik*] dat hulle [*insig*] in die Woord en Christus sal ontwikkel, sodat die

45.Vergelyk. Jüngel ([1978] 2000), Kjeldgaard-Pedersen (2016:122–130), Korsch ([1998] 2015), Schwarz ([1986] 2014:108–112) en Schwarz ([2015] 2016:91–95, 391–397) vir agtergrond en goeie teologiese besinnings oor hierdie traktaat.

46.My vertaling is nader aan die Latynse weergawe (WA 7, 49, 17–19; Luther [1520] 2006b:120): '*Christianus homo, omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus. Christianus homo, omnium servus est officiosissimus omnibus subiectus.*' Die Laat-Middeleeuse Duitse weergawe (WA 7, 21, 1–4; Luther [1520] 2012b:280) lui: '*Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr / ueber alle ding / vnd niemandt vunterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding vnd yderman vnterthan*' ['n Christenmens is 'n vrye heer oor alle dinge en niemand onderdanig nie. 'n Christenmens is 'n diensbare kneg van alle dinge en ieder en elk onderdanig].

47.Volgens Leppin (2016:135–138) is die mistiese wortels van Luther se teologie in hierdie woordgebruik nog sigbaar.

> geloof bestendig, beoefen en versterk kan word. Niks anders maak van iemand 'n Christen nie.[48] (bl. 284)

Die kritiese vraag is egter: Wat van die werke van die wet; is dit nie net so belangrik nie? Volgens Luther word alle ander gebooie indirek gehoorsaam deur die gehoorsaamheid van die eerste gebod, wat neerkom op geloof in Christus. Niks verder is nodig om geregverdig te word nie (of om vryheid te ervaar nie). Ons word deur geloof geregverdig sonder die werke van die wet! (vgl. WA 7, 21–25; Luther [1520] 2012b:282–288).

Die uitspraak dat 'n mens alleen op grond van geloof in Jesus Christus geregverdig word en dat die doen van liefde nie die geloof hoef aan te vul nie, berus op die insig dat die Heilige Skrif in twee dele verdeel word, naamlik gebod, of die wet van God en belofte of toesegging. Uit die wet word daar geleer watter goeie dinge gedoen kan word. Die wet beveel egter slegs aan. Dit help die mens nie om hierdie goeie dinge te doen nie. Uit die wet leer ons uiteindelik van ons onvermoë om die goeie te doen.[49] Naas die wet is daar in die Bybel ook God se belofte en toesegging. Iemand wat alle gebooie wil gehoorsaam, moet in Christus glo. Hy bied die vervulling van die ganse wet. Luther (WA 7, 24, 20–24; Luther [1520] 2012b) stel:

> Daarom gee die toesegging van God [*se genade*] wat die gebod vereis, en volbring dit wat die gebod beveel, sodat alles [*uiteindelik*] God toekom; gebod en vervulling. Hy alleen beveel en daarom vervul hy [*ook*] alleen. Daarom is die toesegging [*of die geskenk*] van God die Woord van die Nuwe Testament en hoort [*hierdie geskenk*] ook in die Nuwe Testament.[50] (bl. 288)

Deur die geloof in die beloftes van die Nuwe Testament kry die mens deel aan die werk van Christus – en om hierdie rede word daar vir die regverdigmaking nie nóg iets benodig nie. En dít is die vryheid van die innerlike mens (WA 7, 25; Luther [1520] 2012b:288–290).

48.Volgens Luther: '*Drumb solt das billich aller Christen eynigs werck vnd uebung seyn / das sie das wort vnd Christum wol ynn sich bildeten / solchen glauben stetig vbeten vnd stercken. Denn keyn ander werck / mag eynen* Christen machen.' Jüngel ([1978] 2000:157) het reg as hy stel dat die belangrikste wat teologie vandag by Luther kan leer is dat geloof deur alles heen geloof moet bly.

49.Luther het vyf jaar later (1525) 'n ander beroemde boek geskryf met die titel '*De servo arbitrio*' [Dat die vrye wil niks is nie]. Vanuit 'n meer filosofiese hoek, het hy dieselfde geleer. Volgens Ebeling ([1964] 2017:239–258) en Kolb (2016:179–182) word Luther se hele teologie gekenmerk deur antiteses; onder andere tussen vryheid en onvryheid.

50.Luther stel: '*Alszo geben die zusagung gottis / was die gepott erfoddern / vnd volnbringen / was die gepott heyssen / auff das es allis gottis eygen sey. Gepot vnd erfullung / er heysset allein / er erfullet auch alleyn. Darumb seyn die zusagung gottis / wort des newen testaments vnd gehoren auch yns newe testament.*'

Volgens Luther word die mens deur die geloof tot 'n waardige en regverdige mens gemaak. Hy (WA 7, 25; [1520] 2012b:288–290) argumenteer soos volg: Wanneer die mens God se Woord vas glo, word God voorwaar, reg en regverdig gehou, en word hy op hierdie wyse die grootste eer[51] denkbaar gegee. Wanneer God sien dat die mens sy waarheid erken en hom deur die geloof eer, dan beskou hy hierdie mens as regverdig en waardig[52] (*wahrhaftig*). Anders gestel: Deur God se waarheid en geregtigheid te erken, word die mens reg en waardig gemaak. Dít gebeur slegs deur die geloof en die werke lewer hierin geen bydrae nie.

Die rede hoekom die geloof alleen regverdig maak, is omdat net die geloof die eerste gebod, die hoofgebod, kan vervul. Die werke is dooie dinge, en kan God nie eer en loof nie, en kan daarom nie die eerste gebod vervul nie. Vervulling van die eerste gebod bied die vryheid om alle ander gebooie te vervul (WA 7, 26; Luther [1520] 2012b:290–292).

Naas vervulling van die eerste gebod, wys Luther op 'n ander verantwoordelikheid wat gelowiges, as vrye diensknegte, veronderstel is om na te kom, naamlik voorbidding vir ander mense. Hy (WA 7, 27–28; [1520] 2012b:292–296) begrond sy argument in die 'priesterskap van alle gelowiges.'[53] Christus is vir Luther die 'eersgeborene van God', en het daarom reg op koningskap en priesterskap. Christus deel egter sy koningskap en priesterskap met diegene wat in Hom glo. Op grond van hulle geloof in Christus, noem Luther daarom Christene 'priesters'.[54] Priesterskap is vir Luther belangriker as koningskap aangesien priesters vir mense by God deur gebed kan intree. Voorbidding vir ander[55] is vir Luther die beste daad van vrye diensbaarheid.

51.Die grootste oneer wat God aangedoen kan word, is om nie te glo nie – en dít is sonde (WA 7, 25, 16–17; [1520] 2012b:290).

52.Die Duitse woord is '*wahrhaftig*'. Die Afrikaanse 'waaragtig' is onvanpas, en om hierdie rede vertaal ek met 'waardig' – of selfs 'eerbiedwaardig' aangesien ek oortuig is dat Luther iets wil sê oor die herstel van die mens se beeldskap.

53.Luther se gedagtes oor die 'priesterskap van die gelowiges' in die 'Vryheidsgeskrif' geld as die *locus classicus* van hierdie 'leer'. Dit is egter nie die eerste plek waar Luther hierdie tema aangeraak het nie. Hy het enkele maande tevore in die 'Adelgeskrif' (WA 6, 408–409; [1520] 2016:10–16) die 'priesterskap' in die doop van elke gelowige begrond. Luther het daarom soms van die 'priesterskap van die gelowiges' en soms van die 'priesterskap van die gedooptes' gepraat (vgl. Leppin (2017); Van Wyk (2013:7–8 van 11) vir volledige oorsigte oor hierdie 'leer'.

54.WA 7, 27, 20-23; Luther [1520] 2012b:294: '*Wie nu Christus die erste gepurtt hatt / mit yhrer ehre vnd wirdickeit / alszo / teyllet er sie mit allenn seynen Christen / das sie durch den glauben / mussen auch alle kuenige vnd priester seyn / mit Christo*.'

55.In hierdie geskrif het Luther nog duidelik onderskei tussen algemene priesterskap van die gelowige en die geordende amp van predikant. Die algemene priesterskap konsentreer op voorbidding, terwyl die predikant die openbare Woordverkondiging waarneem (vgl. WA 7, 28–29; [1520] 2012b:296–298).

Die uiterlike mens – die doen van die liefde

In die volgende aantal paragrawe gee Luther aandag aan die 'uiterlike mens', die mens wat tot diensbaarheid jeens die naaste geroep is. Hy begin met die volgende argument (WA 7, 30, 9–12; Luther [1520] 2012b):

> 'n Christenmens is 'n diensbare kneg en elke [*ander*] mens se onderdaan, en dit beteken: In soverre hy (sic!)[56] vry is, het hy nie nodig om iets te doen nie. In soverre hy kneg is, moet hy allerhande dinge doen.[57] (bl. 298)

Luther (WA 7, 31, 28–36; Luther [1520] 2012b:302) argumenteer dat die 'goeie werke' wat 'n Christen móét doen, nie gedoen word om 'geregtigheid te ontvang nie, maar om God te behaag.' Die rede hoekom die werke niks moet verwag nie, is omdat die geloof alles ontvang waarop gehoop kan word – en dít is die 'ontvangs van die paradys'.[58] Die gelowige, die vrye, die innerlike mens is dus vrygeskeld van goeie werke. Die uiterlike, die aardse mens moet egter lewe volgens die verwagtinge van God se gebooie. Hierdie mens móét goeie werke doen, uit vrye liefde, sonder die verwagting om daardeur geregverdig te word (WA 7, 31, 5–9; Luther [1520] 2012b:300). Dit bring Luther uit by een van sy bekendste uitsprake oor goeie werke en menswees (WA 7, 32, 5–11; Luther [1520] 2012b):

> Goeie, vroom werke maak nooit van iemand 'n goeie, vroom mens nie, maar 'n goeie, vroom mens doen goeie, vroom werke. Slegte [*letterlik bose*] werke maak nie van iemand 'n slegte mens nie, maar 'n slegte mens doen slegte dinge. Daarom moet die persoon uit die staanspoor goed en vroom wees voordat daar aan werke gedink kan word, met die gevolg dat goeie en vroom werke [*outomaties*] uit die goeie persoon na vore sal kom.[59] (bl. 302)

56.Ek is van oordeel dat daar nie (in alle gevalle) van inklusiewe taal gebruik gemaak kan word wanneer dit om direkte vertalings van hierdie ou tekste gaan nie. Vertalings uit Duits maak inklusiewe taalgebruik in elk geval baie moeilik.

57.Sy eie woorde: *'Ein Christenmensch / ist ein dienstpar knecht / vnd yderman vnterthan / gleych / wo er frey ist / darff er nichts thun / wo er knecht ist / musz er allerley thun.'*

58.Beide Luther en Calvyn verstaan geloof (sonder die hulp van werke) as die verplasing in die paradys of die hemel in. Om gelowiges se deelname aan die hemel in die teenswoordige te verduidelik gebruik hulle die term 'gewete'. Luther argumenteer dat die 'geloofsgewete' die mens in die hemel of die hel laat beland. 'Hemel' en 'hel' is vir Luther nie plekaanduidings nie, maar die ervaring van God se barmhartigheid en of sy toorn. Deur die geloofswete word die mens verplaas na die hemel. Onwetend word die ongelowige uit God se teenwoordigheid verplaas waar hy en/of sy met die volle mag van God se toorn gekonfronteer word. 'Hemel' en 'hel' is dus vir Luther 'gewetenservarings' wat hier en nou realiteit word. Vergelyk Joest (1967:336–339) vir 'n reeks aanhalings uit Luther se geskrifte oor gewete, hemel en hel.

59.Luther se oorspronklike woorde: '*Gutte frum werck machen nymmer mehr ein guten frumen man / sondern eyn gutt frum man / macht gutte frum werck. Boesze werck machen nymmer mehr eynen*

Luther baseer sy stellings op Jesus se uitspraak in Matteus 7:17–18 oor die boom en die vrugte. Sy punt is: Om standhoudend goeie werke te doen, moet die persoon nuut en reg, met ander woorde vry gemaak word. Dít gebeur deur die geloof. Die gelowige, of die persoon wat met vryheid beklee is, is veronderstel om goeie vrugte te lewer. Wanneer daar geen kommer oor jou posisie voor God is nie, is jy vry om diensbaar te wees aan jou naaste. Diensbaarheid is niks anders as die uitleef van die liefdesgebod nie. Liefde is vir Luther vrolike, gratis diens aan die naaste (WA 7, 36, 3–12; Luther [1520] 2012b:310). Hierdie diens kan volgens Luther liefde genoem word wanneer dit tot die verbetering van ander se menswees lei (WA 7, 36, 33–35; Luther [1520] 2012b:312).

In die lig van die belangrikheid van 'naasteliefde' in die teologiese diskoers, word daar nou eers na tekste verwys waar Luther uitbrei oor sy verstaan van liefde. In sy 'Postille vir die Vastydperk' van 1525 raak hy die radikale en die verhewendheid van die liefde aan. Hy wys daarop dat die liefde nie maar net 'n ander deug is nie, maar dat dit bo alle deugde verhewe is, aangesien dit tot nut van ander (vriend en vyand) is (WA 17, II, 100, 24–101, 4; Luther [1525] 1927):

> Die ander, edelste deug is die liefde. Hy [*Jesus*] het nie opdrag gegee om jou naaste voedsel [...] kleding ensovoorts te gee nie, [...] maar om hom lief te hê. Die liefde is die hoof, die bron en uitnemendste deug van alle deugde. Liefde gee voedsel, drank en kleding [...]. Wat sal 'n mens sê? Die liefde gee sigself met liggaam en siel, met status en eer, met alle inwendige en uitwendige kragte tot [*lediging van*] nood en nut van die naaste; beide vyand en vriend; hou niks terug nie, maar stel alles in diens van die ander! Daarom is daar geen deug die gelyke [*van die liefde nie*] en kan daar geen ander uitsonderlike werk geskilder of genoem word, soos wat daar dikwels met ander deugde soos kuisheid [...] en sagmoedigheid gemaak word, wat aan die liefde gelykgestel kan word nie. Die liefde doen allerlei dinge; ly selfs die dood, vir almal, ook vir die vyand.[60] (bl. 100–101)

[voetnoot 59 vervolg ...]
boeszen man / sondern ein boeszer man macht boesze werck / also / das allweg / die person zuuor musz gut vnd frum sein vor allen gutten wercken / vnd gutte werck folgen vnd auszgahn / von der frumen gutten person.'

60.Luther stel: '*Das ander ist die edliste tugent, nemlich die liebe, Denn er spricht nicht, Du solt deynen nehisten speysen* [...] *kleyden etc.,* [...] *Sondern, du sollt yhn lieben. Die liebe aber ist das heubt, der brunn und gemeyne tugent aller tugent. Liebe speyset, trencket, kleydet* [...]. *Was soll man sagen? Sihi* [*:Sie*] *ergibt sich selb mit leyb und leben, mit gut und ehre, mit allen krefften ynnwendig und auswendig zur not und nutz des nehisten, beydes feyndes und freundes, behellt nichts, damit* [*:womit*] *sie nicht diene dem andern. Darumb ist yhr keyne tugent zu gleichen, und mag auch* [*bei*] *yhr keyn eygen sonderlich werck ausgemalet odder genennet werden, wie man [bei] den andern stucklichen* [*:partiellen*] *tugenden thut als da sind keuscheyt* [...] *sanfftmut etc. Die liebe thut allerley und leydet auch tod und leben und allerley auch fur den feynd.*' Hierdie teks is 'n verbeterde weergawe van dié een in die WA, te vinde by Schwarz ([2015] 2016:403).

Luther brei in dieselfde *postille* ook uit op die grense van die liefde. Hy wys daarop dat niemand van die Christelike naasteliefde uitgesluit mag word nie, maar wys ook daarop dat die liefde nie hoofsaaklik op ʼn sekere groep of kategorie van mense gerig moet wees nie. 'Inklusiewe liefde' sluit nie op ʼn nuwe manier uit nie, en is ook nie 'in die besonder op sekere mense', wat nie noodwendig nood ervaar, gerig nie (WA 17, II, 101, 5–17; Luther [1525] 1927:101; Schwarz [2015] 2016):

> Dít is die naaste! Hy [*God*] sê nie: Jy moet die rykes, magtiges, geleerdes en heiliges liefhê nie. Nee, die voorbehoudlose liefde en die mees volkome gebod verbrokkel en verdeel nie persone nie, aangesien [*die liefde*] geen aansien des persoons [*duld nie*]. Dít doen die valse, vleeslike, wêreldse liefde; [*hierdie liefde*] kyk na die persoon en betoon dan liefde, maar slegs in soverre [*hierdie persoon vir jou*] nuttig kan wees en [*vir jou*] hoop kan inhou [*vgl. Matt 5:46v*]. Waar nut en hoop ophou, hou [*hier*]die liefde ook op. Maar hierdie gebod verlang die onbegrensde liefde jeens elke mens, sonder ʼn blik op wie hy/sy is, mag dit ʼn vyand of ʼn vriend wees, aangesien [*die Christelike liefde*] nie soek na nut en of materiële gewin nie, maar dit skenk nut en gewin. Daarom is dit die aktiefste besig en bedrywig by die armes, die behoeftiges, die boosdoeners, sondaars, narre [*of domkoppe*], siekes en vyande. Dáár moet die liefde kan duld, ly, dra, dien en goeddoen, hande vol, aanhoudend die hele tyd, en bereid vir elke geleentheid.[61] (bl. 404)

Luther eindig sy betoog oor die liefde in 1525 met ʼn baie ongemaklike konkretisering. Hy spreek die adel aan en vertel hulle dat die bedelaars op straat hulle naaste is, en dat hierdie mense, wat uit die samelewing geval het, op hulle liefde wag (WA 17, II, 101, 18–27; Luther [1525] 1927:101; Schwarz [2015] 2016):

> En laat ons hier stel, dat hierdie gebod ons almal voor God gelykstel en alle verskille van stand, persoon, amp en beroep ophef. Omdat die gebod aan ieder en elk gerig is, daarom moet ʼn koning en vors (aangesien hy bloot mens is) toegee dat die armste bedelaar en randfiguur sy naaste is en voor God nie ʼn minderwaardige wese is nie, en dat hy om hierdie rede hom nie alleenlik hulp verskuldig is nie, maar dat hierdie gebod [*hom verplig*] om hom met alles wat hy het en waartoe hy in staat is, te dien. Wanneer hy hom dan

61.Luther se eie woorde: '*Das ist der nehiste. Er* [*Gott*] *spricht nicht: Du sollst lieben den reichen, gewelltigen, gelerten, heylingen. Neyn, die freye* [*:vorbehaltlose*] *liebe und das aller volkomnest gepot stücket* [*:zerstückelt*] *noch teylet sich nicht also ynn ettliche person, Sondern da ist keyn ansehen der person. Denn das thut die falsche, fleyschliche wellt liebe, die alleyne sihet auf die person und liebet, so lange sie nutz und hoffnung hat* [*vgl. Mt 5,46f*]. *Wo nutz und hoffnung aus sist, ist die liebe auch aus. Aber diss gepott foddert die freye* [*:uneingeschränkte*] *liebe gegen yderman, unangesehen, wer er ist, er sey feynd odder freund. Denn sie sucht nicht nutz noch gut, sondern sie gibt und thut nutz und gut. Darumb ist sie am thettigesten und mechtigesten gegen die armen, durfftigen, bösen, sundern* [*:Sünder*], *narren* [*:Dummköpfe*], *krancken und feynden. Denn da findet sie zu dulden, leyden, tragen, dienen und wolzuthun alle hende vol, alle zeyt gnug, alle stett* [*:Gelegenheiten*] *bereyt.*'

> liefhet, soos wat God verwag, dan sal die gevolg wees dat hy die bedelaar liewer sal hê as sy [*eie*] kroon en ganse koninkryk, en waar dit teenoor die bedelaar nodig sou wees, hy ook sy hele lewe vir hom sal aflê, aangesien hy aan hom liefde verskuldig is en hom [*eenvoudig*] sy naaste moet laat wees.[62] (bl. 404)

Nou weer terug na Luther se argument in sy vryheidsgeskrif: Die ingrypende konsekwensie van Luther se standpunt oor die boom en die vrugte, die vryheid en die diens, is dat daar nie van ongelowiges goeie werke, dit is werke wat vir God aanneemlik sal wees, verwag kan word nie. Volgens Luther is dit net die geloof, die geloof in die evangelie, wat van iemand 'n 'goeie mens' kan maak. Ongelowiges word nie goed gemaak nie, en kan daarom nie goeie werke voortbring nie. Vir Luther is 'goed' slegs dit wat uit die geloof voortspring. Hier is dus nie sprake van 'n algemene menslike oordeel nie (vgl. WA 7, 32–34, 4; Luther [1520] 2012b:304–306), en dit is belangrik dat Luther nie op hierdie punt verkeerd verstaan word nie.

Luther wil egter nie dat mense aan hulle eie lot oorgelaat word nie. Mense moet die Woord hoor en tot bekering kom. Om die Woord te hoor, moet daar gepreek word, en wel oor die wet en die evangelie. Die wet leer wat menslik gedoen moet word, maar dat hierdie doen en late nie regverdig kan maak voor God nie. Die evangelie is die toesegging van die belofte van sondevergewing, wat wel voor God regverdig maak (WA 7, 34–36; Luther [1520] 2012b:306–308).

Luther sluit sy traktaat samevattend met die volgende woorde af (WA 7, 38, 6–13; Luther [1520] 2012b):

> Uit alle voorafgaande kom die gevolgtrekking, dat 'n Christenmens nie in homself (sic!) lewe nie, maar in Christus en sy naaste. In Christus deur die geloof, in die naaste deur die liefde. Deur die geloof verhef hy hom bokant homself in God. Vanuit God verlaag hy homself deur die liefde, maar bly nogtans altyd in God en in die Goddelike liefde.[63] (bl. 314)

62.Volgens Luther: '*Und las uns hie mercken, wie dis gepott uns fur Gott alle gleich macht und alle unterscheyd der stend, person, amp und werck auffhebt. Denn weyl das gepott allen und iglichen menschen geben ist, So mus eyn könig und furst (so er anders eyn mensch ist) bekennen, das der örmest* [*:ärmste*] *bettler und aussetziger seyn nehister und nichts geringer fur Gott sey, also das er yhm nicht alleyn schuldig ist zu helfen, sondern auch nach diesem gepot yhm zu dienen mit allem, das er hat und vermag. Denn so er yhn lieben sol, wie hie Gott gepeut, so folget, das er den betler sol liber haben denn seyne kron und gantzes königreich, und wo es der bettler bedurfft, auch seyn leben fur yhn geben. Denn er ist yhm liebe schuldig und mus yhn seynen nehisten seyn lassen.*'

63.In sy eie woorde: '*Ausz dem allenn folget der beschlusz / das eyn Christenmensch lebt nit ynn yhm selb / sondern ynn Christo vnd seynem nehstenn / ynn Christo durch den glauben / ym nehsten / durch die liebe / durch den glauben feret er vber sich yn gott / ausz gott feret er widder vnter sich durch die liebe / vnd bleybt doch ymmer ynn gott vnd gottlicher liebe.*'

Johannes Calvyn (1509–1564)

Johannes Calvyn het in die 1559 uitgawe[64] van sy *Institusie* III, 19, 1–16 'n hoofstuk[65] aan die Christelike vryheid afgestaan. Hy (III, 19, 1, 2–8; [1559] 1988:1059) is daarvan oortuig dat 'n mens aan die hand van die begrip vryheid 'n samevatting van die leer van die evangelie (*evangelicae doctrinae compendio*) kan gee – juis omdat dit as 'n byvoegsel[66] tot die regverdigingsleer (*appendix est iustificationis*) gereken moet word. Die vryheidstema is vir Calvyn (III, 1, 28–29; [1559] 1988:1060) só belangrik dat '*nec Christus, nec evangelii veritas, necque interior pax animae recte cognoscitur*' [nóg Christus nóg die waarheid van die evangelie nóg innerlike sielevrede na behore geken kan word], indien die Christelike vryheid nie geken word nie.

Volgens Calvyn bestaan die Christelike vryheid uit drie[67] dele, naamlik (1) vryheid van die wet, (2) vryheid tot gehoorsaamheid aan die wil van God, en (3) vryheid in middelmatige sake (*adiaphora*).

Vryheid van die wet: Calvyn stem met Luther saam dat goeie werke niks kan bydra tot die regverdigmaking nie. Wanneer dit oor die regverdigmaking handel, moet daar selfs geen melding van die wet gemaak word nie en moet elke gedagte van goeie werke

64.Calvyn het in 1536, in die eerste uitgawe van sy *Institusie*, die 6de (verkeerdelik die 5de volgens Selderhuis 2008:200) hoofstuk gewy aan die tema '*De libertate christiana*'. Hierdie tema is ingebed in die groter vraag hoe daar uit eerbied vir God, Christelik gelewe kan word in die profane wêreld? Die gedeelte oor die vryheid was deel van 'n groter hoofstuk wat die temas '*de potestate ecclesiastica*' [die bevoegdhede van die kerk] en '*de politica administratione*' [die politieke administrasie] ingesluit het. Duidelik het Calvyn aansluiting by Luther gevind, maar ook een tree verder gegee. Calvyn het die gehoorsaamheid aan die wet, as uitlewing van die vryheid, groter klem gegee. In 1536 was sy polemiek gerig teen die 'geesdrywers' (*Schwärmer*) wat die Christelike vryheid misbruik het vir burgerlike wanorde en ongehoorsaamheid. Calvyn konsentreer op drie aspekte van die Christelike vryheid, naamlik (1) dat morele voortreflikheid nie geregtigheid voor God kan wek nie, (2) dat die onvolkomenheid van dade voortspruit uit gebrekkige gehoorsaamheid jeens die barmhartige God, en (3) dat die angsvalligheid van die gewete in sake die aardse gawes van God (die *adiaphora*) deur die Christelike vryheid verdring word (vgl. Barth [1922] 1993:261–318, Parker 1975:48–50, vir volledigheid).

65.Vanselfsprekend is hierdie hoofstuk nie die enigste plek waar Calvyn oor die vryheid handel nie. Hy het hierdie tema onder andere ook alreeds in *Institutio* I, 15, 1–8; II, 7, 14, 15; III, 11, 17, 18 (Afr. vert. [1559] 1984:285–301, [1559] 1986:493–495, [1559] 1988:952–953) behandel.

66.Hoofstukke 11–18 van Boek III handel oor die regverdigingsleer. Dit is dus duidelik dat Calvyn hoofstuk 19 as 'n aanhangsel tot die regverdigingsleer beskou. Vergelyk Niesel (1938:133–135) vir opheldering van hierdie samehang.

67.Melanchthon ([1553] 2010:310–315, [1559] 1856:182–188) maak gebruik van vier grade van vryheid, (1) vryheid deur die redding van die Seun van God, (2) vryheid as troos en vreugde deur die Heilige Gees, (3) vryheid van burgerlike seremonies en wette, en (4) vryheid van menslike reëls en kerkordes.

laat vaar word en God se barmhartigheid alleen (*unam Dei misericordiam*) omhels word. Daar moet '*unum Christum intueri*' [na Christus alleen gekyk word] (III, 19, 2, 11–14; [1559] 1988:1060). Die vraag is nie vir Calvyn (III, 19, 2, 15–16; [1559] 1988:1060) hoe ons 'regverdig kan wees nie, maar hoe ons as regverdiges geag kan word, ten spyte daarvan dat ons onregverdig is.'[68] Vir Calvyn (III, 19, 2, 20–33; [1559] 1988:1060–1061) is die implikasie dat Christene wat tot 'heiligmaking geroep is' (*sanctificationem vocati sunt*), en daarom die wet móét gehoorsaam, voor 'God se regbank' geen plek in hulle gewete[69] kan vind om op die werke van die wet staat te maak vir hulle redding nie. Hulle kan alleen staatmaak op God se genade – en hierdie genade skenk vryheid.

Vryheid tot gehoorsaamheid: Vryheid van die juk van die wet beteken egter nie dat die Christen nie God se wil moet gehoorsaam nie. Luther het dieselfde standpunt gehuldig. Calvyn (III, 19, 4, 4; [1559] 1988:1062) sê dalk duideliker as Luther, dat die vryheid van die dwang om die wet te gehoorsaam, die blymoedigheid en spontaniteit skep om aan die wil van God (soos dit in die wet uitgespel word) gehoorsaam te wees.[70] Calvyn (III, 19, 5, 6; [1559] 1988:1063) is verder oortuig dat die 'vaderlike sagmoedigheid' (*paterna lenitate*) – soos wat God in Christus geken word – 'n groter motivering as dreiging en straf is om wetsgehoorsaam te lewe. Aangesien God in Christus genadig en vriendelik teenoor gelowiges is, kan hulle, vry van vrees, die wil van God doen.

Vryheid in middelmatige sake (*adiaphora*): In groter aansluiting by Melanchthon[71] as by Luther, skryf Calvyn oor die vryheid van die gewete teenoor middelmatige sake. Die

68. '*Non enim ilic quaeritur quomodo iusti simus; sed quomodo, iniusti licet ac indigni, pro iustis habeamur*' ([1559] 1864:614).

69. 'Gewete' is 'n belangrike maar moeilike begrip in die Reformatoriese teologie. Calvyn verstaan 'gewete' as die 'medewetende' of 'saamwetende' instansie. Die 'gewete' weet van die sonde wat tussen God en mens staan en die vryspraak wat aangebied word. Die 'gewete' weet dus van mislukking weens die sonde, maar ook van die aanvaarding van die barmhartige God (*Inst* III, 19, 15, 37 – 16, 34; [1559] 1988:1076). Calvyn (III, 19, 16, 3) kan ook van 'gewete' praat as 'innerlike opregtheid van die hart.' Volledig: *'Itaque sicut opera respectum ad homines habent, ita conscientia ad Deum refertur, ut conscientia bona nihil aliud sit, quam interior cordis integritas.'* 'Gewete' het dus met die aanvoeling te make wat goed vir mens en medemens sou wees – met ander woorde wat eties van 'n Christen verwag kan word (vgl. Rohloff 2011:79).

70. Laube (2012) is reg om te beweer dat die Calvinistiese tradisie tot en met Barth, hierdie aspek beter as die Lutherse tradisie uitgewerk het. Dat die *geloof prakties* uitgeleef moet word, word dalk nie heeltemal duidelik in die Lutherse tradisie uitgewerk nie.

71. Minstens die volgende woorde van Melanchthon ([1553] 2010:315) verdien vermelding: '*Und die gewissen sollen disen bericht haben, das menschensatzungen und kirchenordnungen nicht vergebung der sunden verdienen, sind auch nit gerechtikeit vor gott. Item es ist nicht sund, menschensatzungen in kirchenordnung unterlassen.*' [Die gewete moet die boodskap ontvang dat menslike reëls en kerkordes

vryheid van die gewete is vir Calvyn (III, 19, 7; [1559] 1988:1064–1065) belangrik aangesien dit die welwese van mense raak. Die dwang om sekere kossoorte en tipes materiaal te vermy, gee aanleiding tot bygeloof (*superstitionum*) en stort mense in ’n ‘maalstroom van wanhoop en verwarring’ wat selfs tot die ‘minagting van God’ kan lei. Christene kan nie hierdie verwarring bekostig nie, aangesien dít hulle kan kortwiek in hulle verantwoordelikheid jeens die samelewing (vgl. *Inst* III, 7, 5–7; 19, 11; [1559] 1988:888–892, 1091–1093; Rohloff 2011:120–123).

Hy (III, 19, 8–13; [1559] 1988:1065–1073) beklemtoon die genieting van God se gawes, maar waarsku ook teen die misbruik daarvan. Hy bespreek rykdom en uitspattigheid as sake wat moeilik met die liefdesgebod versoenbaar is. Hy is dit met Luther[72] eens dat die Christelike vryheid nie misbruik mag word om die medemens te benadeel nie. Versorging van die swakkes is vir Calvyn, net soos vir Luther baie belangrik.[73] Diensbaarheid en vryheid hang ook vir Calvyn onlosmaaklik saam. Op hierdie punt is daar geen verskil tussen Luther en Calvyn nie. Calvyn stem ook met Luther saam dat net soos die vryheid aan die liefde ondergeskik gemaak moet word, die liefde ook aan die suiwerheid van die geloof ondergeskik gestel moet word.[74] Die twee is dit ook met mekaar eens dat Christelike vryheid in alle opsigte ’n geestelike aangeleentheid is. Die hele krag daarvan is daarin geleë om ons vreesagtige gewetens voor God tot rus te bring.[75] Met ander woorde: Die twyfel of daar in middelmatige sake volgens God se wil gehandel word, kom tot rus danksy die sekerheid wat die regverdigmaking bied.

Calvyn (III, 19, 14–16; [1559] 1988:1073–1076) se bydrae eindig met drie paragrawe wat in argumentasie ooreenstem met die sogenaamde ‘Lutherse twee-ryke-leer’.[76]

(voetnoot 71 vervolg ...)
nie vergewing van sondes verdien nie; dit is ook nie geregtigheid voor God nie. Daarom is dit nie sonde nie om menslike reëls in kerkordes lighartig te bejeën nie].

72.Vergelyk Van Wyk (2015a) vir ’n oorsig oor Luther se verstaan van rykdom en armoede en die kerk se rol in hierdie verband.

73.Vergelyk Van Wyk (2011:4–11 van 11) vir die samehang tussen regverdiging en liefde by Luther en Calvyn.

74.*Institutio* III, 19, 13, 4–7; [1559] 1864:621 ‘*Quemadmodum enim caritati subiicienda est nostra libertas, ita sub fidei puritate subsidere vicissim caritas ipsa debet.*’

75.*Institutio* III, 19, 9, 1–3; [1559] 1864:618) ‘*Est autem diligenter observandum, christianam libertatem omnibus suis partibus rem spiritualem esse; cuius tota vis in formidolosis conscientiis coram Deo pacificandis posita sit.*’

76.In die inter-Protestantse polemiek van die 20ste eeu, is daar geargumenteer dat Luther ’n ‘twee-ryke-leer’ ontwikkel het wat aanleiding gegee het tot ’n gebrekkige kritiese bewussyn in politieke aangeleenthede. Daarenteen steun Gereformeerde teoloë op die ‘koningsheerskappy van

Calvyn, net soos Luther,[77] argumenteer dat die Christelike vryheid, die vryheid van die gewete voor God, die mens vry maak teenoor mensgemaakte wette. Hy begrond sy argument met die oortuiging dat mense 'n 'tweevoudige regering' in hulle het; die een, 'n geestelike regering, waardeur die gewetes tot Godsvrug en diens aan God onderrig word; die ander, is 'n burgerlike regering wat mense opvoed om die pligte van medemenslikheid en burgerskap na te kom. 'Gewoonlik word hulle met die paslike benaminge *geestelike jurisdiksie* en *tydelike jurisdiksie* (*iurisdictio spiritualis et temporalis*) benoem' (III, 19, 15, 8 = [1559] 1988:1074). Calvyn (III, 19, 15, 15; [1559] 1988:1074) onderskei die 'geestelike ryk' (*regnum spirituale*) van die 'burgerlike ryk' (*regnum politicum*). Hierdie twee wêrelde word deur verskillende konings beheer. Die redes wat Calvyn aanvoer vir die onderskeiding van die twee ryke is insiggewend. Hy (III, 19, 15, 20–25; [1559] 1988:1074) wil keer dat die vryheid in geestelike sake oorgedra word na die burgerlike samelewing. Burgers moet, al besit hulle geestelike vryheid, nog steeds die wette van die samelewing gehoorsaam. Verder argumenteer hy (III, 19, 15, 26–31; [1559] 1988:1074) dat daar tussen die instellings wat met God se Woord in ooreenstemming is, en dié wat dit nie kan wees nie, onderskei moet kan word. Die staat moet met ander woorde nie kan aandring op Goddelike legitimasie nie. Hierdie twee ryke sal nie met mekaar verwar word nie wanneer daar 'tussen uitwendige regspleging en regspleging van die gewete onderskei word' (III, 19, 15, 38: [1559] 1988:1075). In die 'regspleging van die gewete' handel dit om genade en vergewing, terwyl dit nie die geval kan wees by die 'burgerlike regspleging' nie (vgl. III, 19, 15, 41–65; [1559] 1988:1075). In die lig van hierdie argument is dit duidelik dat Luther en Calvyn in 'n groot mate met mekaar saamgestem het oor die kernsake, en dat die verskille nie oorbeklemtoon moet word nie.

Samevatting

Beide Luther en Calvyn beredeneer die Christelike vryheid vanuit die regverdigingsleer. Beide verstaan vryheid as 'n geestelike of geloofsaangeleentheid. Beide meen dat die vry persoon noodwendig die gebod soos, saamgevat in die liefdesgebod, sal gehoorsaam en

(voetnoot 76 vervolg ...)
Christusteorie' wat hulle verplig om die wantoestande in die wêreld raak te sien en iets daaraan te doen. Ek (Van Wyk 1996) het aangetoon dat beide Luther en Calvyn met 'n 'twee-ryke-leer' werk en dat die verskille tussen die twee minimaal is.

77. Melanchthon ([1522] 2011) het vroeg in die Reformatoriese stryd 'n vlugskrif gepubliseer met die titel 'Der *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt*' [Die verskil tussen wêreldse en Christelike vroomheid en/of geregtigheid]. Hierdie vlugskrif was 'n koersgewende geskrif binne Reformatoriese kringe. Melanchthon het twee wêreldse deugde uitgewys wat nie as geregtigheid voor God kan geld nie, naamlik die gehoorsaamheid aan staatswette en kinderopvoeding.

werke na vore sal bring wat die naaste en die gemeenskap sal dien. Hulle is dit verder met mekaar eens dat die Christen ’n burger van twee wêrelde is, en dat die grense en beperkthede van beide wêrelde, ryke of regimente aanvaar sal word.

Reformatoriese vryheid vandag

Die kritiese vraag is, wat maak ’n mens vandag met insigte wat 500 jaar oud is? Het dit nog enige waarde en betekenis? Teoloë (onder andere in Denemarke – vgl. Kjeldgaard-Pedersen 2016) het die laaste paar 100 jaar probeer aantoon dat die reformatoriese vryheid die penwortel van die Europese demokratiese regstaat is, wat die raamwerk vorm van ’n staatswese wat burgerlike vryheid verseker. Dit is daarom nie vreemd dat die Raad van die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD [2014] 2015:22), in sy oriëntasiedokument ter voorbereiding van ‘Reformasie 500’, die huidige Duitse staatsbestel as vrug van die Reformasie uitlê nie. Vir die Raad is dit belangrik om die band tussen die Reformasie en die huidige politieke vryheidsbestel bloot te lê. Op hierdie manier kan die relevansie van die Reformasie vir die kerkvervreemde Duitse bevolking verduidelik word. Die sukses van hierdie strategie kan gesien word in die entoesiastiese deelname van die Duitse bevolking aan die 2017-jubileum. Mense wat vertel word dat Luther se optrede in Worms voor die keiser, die oorsprong is van die moderne gewetensvryheid en vryheid van spraak, indirek ook ’n viering van die sekulêre staat is, mag dalk nuwe waardering vir die Reformasie ontwikkel. Om teologiegeskiedenis en staatsfilosofie in der mate saam te dwing, is ook nie bevredigend nie. Om van mense te verwag, wat hulle doelbewus van godsdiens distansieer, om die huidige Duitse en Deense staatsbestelle as gawes van God te aanvaar, is dalk onrealisties. Die feit bly egter dat die moderne, sekulêre vryheidsgeskiedenis ook nie heeltemal sonder die Europese Reformasiegeskiedenis verstaan kan word nie – al word dit soms ook ontken. Hedendaagse waardes soos godsdiens- en gewetensvryheid, toleransie en die waardering van pluraliteit, is nie radikaal van die reformatore los te koppel nie (Kjeldgaard-Pedersen 2016:114–121).

Die poging om die waarde van die reformatoriese uitleg van vryheid in terme van sy politieke *Wirkungsgeschichte* te ekstrapoleer, bly egter insiggewend net solank politieke vryheid ’n debatsaangeleentheid bly. Hans-Martin Barth (2009:299) het al daarop gewys dat politieke vryheid as tema vir die teologie al geruime tyd nie meer vir Europeërs interessant is nie. Ek is van oordeel dat dieselfde ten opsigte van Suid-Afrika gesê kan word. Die ‘vryheidstryd’ woed nog polities voort, maar dit het nie meer teologies glans nie. Om hierdie rede sal daar ander weë gesoek moet word om die waarde van die reformatoriese insigte vir vandag aan te toon. Ek meen dat Eberhard Jüngel ’n standpunt huldig wat oorweging verdien.

Eberhard Jüngel ([1978] 2000:86) wys tereg daarop dat betekenisvolle insigte ook onafhanklik werk van die betekenis wat daaraan gegee mag word. Tekste, soos die twee

onder bespreking, het nie nodig om waarde en betekenis gegee te word nie. Dit sal altyd, weer en weer, betekenis kry.[78] Ons taak is slegs om hierdie tekste in die publieke sfeer bekend te stel. Ek herinner aan Luther se eie woorde in sy 'Adelgeskrif' oor die lees van goeie teologiese literatuur (WA 6, 461, 1–4; Luther [1520] 2016):

> Daar moet minder, maar die beste teologiese boeke gelees word, aangesien baie boeke nie geleerd maak nie, baie lees ook nie, maar goeie dinge [*boeke*] moet gelees word, en dikwels gelees word; hoe min dit nou ook mag wees; dít maak geleerd in die Skrif en boonop ook vroom.[79] (bl. 116)

Tekste soos dié wat hier bespreek is bly altyd van belang aangesien die waarheid van die teologie altyd 'n stryd oor die Christelike vryheid sal bly. Hierdie tekste moet gelees word in hulle oorspronklike gestalte, aangesien hulle kritiese vrae aan die eietydse teologie moet stel (Jüngel [1978] 2000:90). Vrae soos: Is hierdie of daardie 'nuwe teologie' nie maar net instrumente van 'n groter sosiaal-politieke agenda nie – en daarom onvry in wese nie?

Bekende geleerdes soos Herbert Marcuse (vgl. Barth 2009:319–320; Jüngel [1978] 2000:118–125 vir die verwysings) het in die onlangse verlede heftige kritiek teen die Reformatoriese vryheid uitgespreek. Die reformatore is veral van sosiaal politieke quiëtisme en onderdanigheid aan wêreldse magte beskuldig. Die kritiek van hierdie geleerdes tref egter nie die punt nie. Daar moet onthou word dat die reformatoriese verstaan van vryheid met die Christelike geloof te make het; dit gaan nie hier om algemene filosofiese en politieke gedagtegoed nie. Oswald Bayer (1995), het na my mening die kritiese punt die beste raakgevat. Vryheid, Christelike vryheid, is 'antwoord'; antwoord op die evangelie. Christelike vryheid – of Christelike etiek, aangesien hierdie vryheid uiteindelik gaan om diens aan die naaste – begin nie met die vraag: 'Wat moet ons doen nie?', maar met die vraag: 'Wat is vir ons gegee?' (sodat ons volhardend goed kan doen aan ander). Christelike vryheid begin dus met die 'toesegging' (*promissio*) van die evangelie, en op hierdie toesegging moet ons antwoord deur in vryheid bepaalde dinge te doen. Luther het in 'Die Babiloniese Gevangeskap van die kerk' gesê (WA 6, 516, 30–32; Luther [1520] 2009):

78.Al is daar feitlik geen spoor van Calvyn meer sigbaar in die Genève van 2017 nie (kyk die droewige beeld wat Reinhardt ([2009] 2017:229–256 skilder), leef die oortuiging dat sy geskrifte wat dáár geskryf is, altyd weer belangstellende lesers sal vind.

79.Luther stel: '*Die bucher must man auch wenigern / vnd erleszen die besten / dan viel bucher machen nit geleret / vil leszen auch nit / szondern gut ding / vnnd offt leszenn / wie wenig sein ist / das macht geleret in der schrifft / vnd frum datzu.*' Jüngel ([1978] 2000:115), as sistematiese teoloog, is van mening dat kerkhistorici in hulle opdrag faal, aangesien hulle nie kommentare op die klassieke tekste van die Reformasie produseer nie. Kommentare kan die 'vrees' vir die klassieke tekste verlig.

> Nooit, soos gesê is, het God met mense anders omgegaan, of gaan Hy met mense anders om as deur die woord van die belofte nie; omgekeerd kan ons egter ook nie anders met Hom omgaan as deur die geloof in sy woord van belofte nie.[80] (bl. 224)

Die 'belofte' of 'toesegging' is niks anders as die evangelie nie. In die 'Voorwoord tot die uitleg van die Petrusbriewe' in 1523, het Luther 'n verduideliking gegee van die woord 'evangelie'. Hy sê (WA 12, 259, 8–13; Luther [1523] 1891):

> Evangelie beteken niks anders nie, as 'n preek en 'n uitbasuin van die genade en barmhartigheid van God, wat deur die Heer Christus, deur sy dood verdien en verwerf is; en dit is eintlik nie dít wat in boeke staan en in letters geskryf is nie, maar is eerder 'n gesproke preek en 'n lewendige woord, en 'n stem wat deur die ganse wêreld weergalm en in die openbaar uitgeroep word sodat almal dit oor al kan hoor.[81] (bl. 259)

Diegene wat die belofte van God se barmhartigheid in Christus in die prediking hoor en glo, is vry mense. Die geloofsvryheid stel die Christen in staat om in liefde om te sien na diegene wat in nood is. Hierdie dialektiek van vryheid en diensbaarheid wat deur al die Reformatore verduidelik is (deur Luther die beste), is inderdaad 'n vreemde 'wetenskap'. Daarom word Christelike etiek 'konflikwetenskap' genoem (Bayer 1995:97–189), aangesien dit in konflik staan met wat algemeen verwag word. Maar juis daarom, moet hierdie vreemde geluide ook in ons pluralistiese wêreld gehoor word.

Opsomming: Hoofstuk 2

Vryheid is naas regverdiging een van die belangrikste temas van die Reformatoriese teologie. Luther se geskrif 'Oor die vryheid van 'n Christenmens' (1520) is een van sy hoofgeskrifte. In hierdie geskrif beskryf hy die vryheid van die innerlike en die uiterlike mens. Die innerlike mens is vry en niemand se onderdaan nie. Die uiterlike mens is weer elke ander mens se onderdaan en dienskneg. Die Christen dien sy medemens deur die liefde. Luther se verstaan van naasteliefde word vanuit ander geskrifte toegelig. Johannes Calvyn se verstaan van vryheid volgens sy '*Institusie*' van 1559 word ook bespreek. Daar word op die groot ooreenstemming tussen Luther en Calvyn gewys. Die verskille tussen

80.Luther stel: '*Neque enim deus (ut dixi) aliter cum hominibus umquam egit aut agit, quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo umquam agere aliter possumus, quam fide, in verbum promissionis eius.*'

81.Volgens Luther: '*Evangelion der heysset nichts anders, denne in predig und geschrey von der genad und barmhertzikeyt Gottis, durch den herren Christum mit seynem todt verdienet und erworben, Und ist eygentlich nicht das das ynn buechen steht und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondern mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz wellt erschallet und offentlich wirt ausgeschrhen, das mans uberal hoeret.*'

die twee Reformatore is minimaal. Calvyn het egter wel groter aandag aan die adiafora-vraagstuk gegee. Daar word ook deurgaans na Philipp Melanchthon se invloed op Calvyn gewys. Die relevansie van die vryheidsvraagstuk lê nie in die instrumentalisering van die Christelike vryheid nie, maar in die hernude bestudering van die klassieke tekste met die bedoeling om die belangrike reformatoriese motiewe te herontdek. Hierdie motiewe is relevant – ook in ons samelewing.

Hoofstuk 3

Die ontstaan en belang van Calvyn se eerste drie publikasies

Wim A. Dreyer
Department of Church History and Church Polity
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Research Project Details
Project Leader: W.A. Dreyer
Project Number: 77370920
Project Description: This research is part of the research project, 'History of Reformed theology and theologians', directed by Dr W. Dreyer, Department of Church History and Church Polity, Faculty of Theology, University of Pretoria.

Inleiding

Die twee belangrikste leiersfigure van die Kerkhervorming gedurende 16de eeu was Martin Luther en Johannes Calvyn. Met die 500-jarige herdenking van die Kerkhervorming in gedagte gee hierdie bydrae aandag aan Calvyn se drie vroegste publikasies, te wete sy *Kommentaar op Seneca se De Clementia*, die *Psychopannychia* en die eerste uitgawe van sy *Institutio Christianae Religionis.* Die eerste van die drie publikasies het in 1532 verskyn en die laaste in 1536.

How to cite: Dreyer, W.A., 2017, 'Die ontstaan en belang van Calvyn se eerste drie publikasies', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/ Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4564. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4564

Oor 'n periode van vier jaar het Calvyn drie omvangryke werke die lig laat sien. Dit het verskyn voordat hy in 1536 met sy dienswerk in Genève begin het. Calvyn was dus nog betreklik jonk (23 jaar) toe die eerste van sy vroeë publikasies verskyn het. Met dié publikasies het Calvyn as jong geleerde die waters van die akademiese wêreld getoets, nog onseker van sy eie vermoëns en hoe sy publikasies deur die leserspubliek ontvang sou word (Millet 2011:84). Tegelykertyd het hy genoeg selfvertroue gehad om sy persoonlike idees en teologiese insigte in die publieke ruimte bekend te stel.

In hierdie bydrae word aangetoon dat Calvyn se eerste publikasies 'n belangrike deel van sy teologie uitmaak. Calvyn het reeds aan die begin van sy teologiese ontwikkeling bepaalde standpunte geformuleer wat hy later weer herhaal het. Die volwassenheid van Calvyn se teologie in hierdie publikasies is merkwaardig, veral as mens in gedagte hou hoe jonk hy was toe dit geskryf het.

Calvyn as student

Die oorgang van die Roomse leer na die teologiese beginsels wat Luther geformuleer het, was vir die meeste mense 'n stadige proses. In Calvyn se geval het dié oorgang stelselmatig plaasgevind. Daar was verskillende gebeure en persone wat Calvyn gedurende sy studentejare beïnvloed het. Oor 'n periode van 10 jaar het dit daartoe gelei dat hy (waarskynlik in 1533) die Roomse leer verwerp en 'n eie rigting ingeslaan het. Bogenoemde kan met twee voorbeelde geïllustreer word:

- Calvyn is in Augustus 1523, op 14-jarige ouderdom, na Parys om daar te studeer. Hy het by sy oom Richard ingewoon, naby die kerk van St. Germain l'Auxerrois (Dankbaar 1957:3). In dieselfde maand, nie ver van waar hy gebly het nie, is die Augustynse monnik Jean Vallière op die brandstapel verbrand omdat hy die rewolusionêre idees van die ketterse *Luthériennes* versprei het (Balke 1977:15). Luther se werk was toe reeds in Parys bekend en die Fakulteit Teologie het daardie jaar meer as 100 keer vergader, in pleks van die normale 30 vergaderings per jaar. Die rede hiervoor was die beroering wat Luther se teologie veroorsaak het. Luther het entoesiastiese ondersteuning van teologiese studente, priesters en gewone mense gekry (McGrath 2007:47–48). 'n Mens wonder of die teregstelling van Vallière die jong Calvyn bewus gemaak het van die hervormingsbeweging wat besig was om deur Europa te versprei.
- Calvyn is onder andere deur Maturin Cordier bewus gemaak van Luther se denke. Cordier het reeds vroeg tot die Lutherse beweging aangetrokke gevoel. Calvyn het die hoogste waardering en respek vir Cordier gehad. Cordier, as briljante Latinis, het hom geleer om sy denke in perfekte en welsprekende Latyn te artikuleer. Calvyn skryf in die voorwoord van sy *Kommentaar op 1 Tessalonisense* (OC 21 Col. 349)[82] oor sy

82. OC staan vir '*Opera Calvini*'. In hierdie bydrae word die afkorting deurgaans gebruik om na Calvyn se versamelde werke te verwys, te wete, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed.

> leermeester se geloof, voorbeeldige lewe en sy vaardigheid as onderwyser en Latinis. Hy beskryf sy eie 'gebrekkige' kennis van Latyn en loof Cordier daarvoor dat hy hom in die fynere nuanses van die taal ingelei het. Calvyn gee onomwonde erkenning aan die groot invloed wat Cordier op hom uitgeoefen het (Cottret 2000:15–17).

Calvyn is in 1528 na Orlèans om sy studies in regte voort te sit. In Orlèans het hy onder Pierre de l'Estoile studeer, wat 'n blywende indruk op sy verstaan van reg en geregtigheid gelaat het. Calvyn het groot respek vir die integriteit en kennis van sy professor gehad (Wendel 1978:23). In Orlèans het Calvyn ook die geleentheid gebruik om onder Melchior Wolmar sy kennis van Grieks te verbeter. Deur die loop van 1529 het Calvyn na Bourges verskuif. Die Universiteit van Bourges is in 1463 deur koning Louis XI geopen (Wendel 1978:24) met die uitgesproke doel om die rasionele gronde van die *ius majestatis* te ondersoek en te bevorder. Ten spyte daarvan het Calvyn negatief gestaan teenoor die absolute mag van die koning, soos duidelik blyk uit sy *Kommentaar op Seneca se De Clementia.* [83]

Calvyn se vroeë werke vertoon sy verbasende kennis van tale, regsbeginsels, die vroeë kerkvaders (veral Augustinus) asook Luther se denke. Dit was die resultaat van intensiewe studiewerk in Parys, Bourges en Orleans asook die invloed van sommige van sy leermeesters wat met instemming van Luther se teologie kennis geneem het.

Calvyn se kommentaar op Seneca se *De Clementia*

Calvyn se opleiding as regsgeleerde het 'n bepalende invloed gehad op sy denke. Dit is in sy eerste publikasies duidelik sigbaar. Sy vermoë om presies te formuleer en materiaal ordelik te struktureer is 'n sprekende bewys daarvan. McGrath (2007:59) is van mening dat '*the origens* [*sic*] *of Calvin's methods as perhaps the greatest biblical commentator of his age lie in his study of law in the advanced atmosphere of Orléans and Bourges.*'

Nadat Calvyn sy studies in Bourges voltooi het, besluit hy om na Parys terug te gaan omdat koning Frans I pas die *College de France* geopen het en Erasmus van Rotterdam uitgenooi om die rektor daarvan te word. Erasmus kon vanweë swak gesondheid nie die aanbod aanvaar nie (Wendel 1978:26). Calvyn het in die *College de France* onder Pierre

(footnote 82 continues...)
G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss, C.A. Schwetsschke et Filium, Brunsvigae, Verwysings word nie volgens bladsy gedoen nie, maar volgens die kolom waarin die aanhaling verskyn.

83.OC V/1. Calvin [1532] 1866, '*L. Annei Senecae Romani Senatoris ac Philosophi Clarissimi, Libro duo De Clementia, ad Neronem Caesarem: Io. Calvini Noviodunaei Commentariis Illustrati*', in G. Baum, E. Cunitz, & E. Reuss (eds.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. V, pp. 1–162, Brunsvigae, C.A. Schwetsschke et Filium. Hierna sal soos gebruiklik daarna verwys word as '*De Clementia*'.

Danès sy studies in klassieke tale voortgesit. Dit het Latyn, Grieks en Hebreeus ingesluit. Terselfdertyd het hy hom verdiep in die geskrifte van die kerkvaders. Hy het onder andere Augustinus se *De Civitate Dei* deurgewerk.

Calvyn het sy werk aan die *De Clementia* gedurende sy verblyf in Parys voltooi en dit is in 1532, gepubliseer. Calvyn was toe pas 23 jaar oud. Hy het die *De Clementia* voltooi voordat hy die Rooms-Katolieke Kerk verlaat het, en is dus nie 'Reformatoriese teologie' nie. In hierdie geskrif leer ons Calvyn as 'n jong Franse regsgeleerde ken met 'n passie vir reg en geregtigheid (Allen 1961:49). Tog het die beginsels wat Calvyn in hierdie eerste publikasie geformuleer het weer in sy latere teologiese werke na vore gekom (sien Backus 2003), veral in sy verstaan van natuurreg. Dit het ook sy etiek grondig beïnvloed.

Maar waarom het Calvyn besluit om juis Seneca se *De Clementia* te gebruik as toetrede tot die akademiese gesprek van sy tyd? Hugo noem in sy monumentale werk oor Calvyn se *De Clementia* (sien Hugo 1957:80–115) verskeie moontlikhede, onder andere dat Calvyn as akademikus sy intellektuele vermoëns ten toon wou stel. Voorstanders van dié teorie meen dat Calvyn met sy publikasie Erasmus van Rotterdam se negatiewe houding teenoor Seneca wou uitdaag en juis só sy eie statuur as akademikus wou bevestig. Erasmus het in 1529 in Basel 'n versameling van Seneca se versamelde werke met kommentaar uitgegee (Hugo 1957:113). Volgens hierdie teorie sou ons hier iets van die ydelheid van 'n jong akademikus bemerk wat nie skroom om 'n beroemde geleerde en intellektuele reus van sy tyd aan te vat nie.

Hugo self huldig 'n ander mening. Hugo (1957:103) verwys na 'n brief wat Calvyn op 22 April 1532 aan sy vriend Daniel gestuur het waarin hy die hoop uitspreek dat sy publikasie diensbaar sal wees aan die openbare belang en algemene welsyn (*quod publico etiam bono forte cessurum sit*). Hugo is van mening dat die brief nie na Frans I se vervolging van die Franse Hervormers verwys nie. Dit moet eerder verstáán word as 'n verwysing na die welsyn van die Franse volk, wat op daardie stadium in moeilike omstandighede geleef het. Tog was sy bespreking van reg en geregtigheid asook die verantwoordelikheid van die owerheid om met menslikheid en tot voordeel van die onderdane te regeer relevant in 'n konteks van vervolging en onderdrukking (Van Eck 1992:11–12). Blacketer (2009:181) kom tot die gevolgtrekking dat Calvyn reeds as jong akademikus diep bewus was van sosiopolitieke kwessies en daarom kan *De Clementia* nie afgemaak word as die ydele poging van 'n jong akademikus wat net sy eie vermoëns ten toon wou stel nie.

Hugo (1957:115) is van mening dat Calvyn homself aangetrokke gevoel het tot Seneca se verstaan van geregtigheid en menslikheid. Seneca se beskrywing van die juridiese verhouding wat tussen 'n owerheid en onderdane bestaan, het Calvyn se denke gevorm en hom gehelp om tot groter insig te kom van die radikale sosiopolitieke transformasie wat op daardie tydstip in Europa aan die gang was. Dit het Calvyn bemagtig om op 'n verantwoordelike wyse, gebou op fundamentele regsbeginsels en Christelike waardes, te

reflekteer oor die politieke uitdagings van sy tyd. Dit is opmerklik hoe hy die beginsels van *iustitia, clementia* en *humanitas* ontwikkel en toepas. Hy sou vir die res van sy lewe homself beywer vir geregtigheid en menslikheid.

Calvyn se verstaan van *humanitas* en *clementia* kan met een voorbeeld geïllustreer word: In sy *De Clementia* (OC V/I Col. 41)[84] stem Calvyn met Vopiscus saam dat *clementia* die belangrikste deug is, 'n teken van ware menslikheid (*humanitas*). Om waarlik mens te wees impliseer 'n deugdelike lewe, 'n lewe met integriteit waarvan medemenslikheid, barmhartigheid en genade deel is. Calvyn is van mening dat die mens waarlik mens is wanneer hy met redelikheid, maar ook met empatie teenoor die medemens optree. Dit geld vir die regter wat moet regspreek of vir die owerheid wat met menslikheid moet regeer. Rede en emosie sluit mekaar nie uit nie, inteendeel, dit is juis wat ons menslikheid definieer. Menslikheid (*humanitas*) beteken dat mense met sagmoedigheid, regverdigheid en barmhartigheid behandel moet word (Van Eck 1992:7).

Talle voorbeelde kan genoem word waar Calvyn die gedagtes wat hy in sy *De Clementia* weer later gebruik en verder ontwikkel (sien Backus 2003:15–24). In sy *De Clementia* ontwikkel Calvyn gedagtes oor geregtigheid (*aequitas*), die hoogste gesag (*summum ius*), die mens as sosiale wese, die drievoudige gebruik van die wet, die verhouding tussen gesinslede asook die gesag van konings en magistrate. Dit kom weer in verskillende variante in verskillende van Calvyn se latere publikasies na vore, veral in sy *Institusie.* Een voorbeeld (Backus 2003):

> In a similar fashion, Seneca is seen to serve as a point of departure for Calvin's account of the Christian state in *Institutes* 4.20.14. In *De clementia* 1.22, Seneca asserts that the prince or any head of state should keep in view the three aims of punishment (reform of criminals, example to others, protection of society) when cases of wrongs done to his citizens are put before him. (bl. 24)

Dit is duidelik dat Calvyn se *De Clementia* nie van sy latere teologiese werke losgemaak kan word nie. Inteendeel – dit vorm in baie gevalle die basis waarop hy in latere publikasies bou.

Calvyn het dit nie as 'reformatoriese teoloog' geskryf nie en tog was en is sy *De Clementia* van groot teologiese belang, veral in terme van die Christelike etiek en staatsbeskouing. Sy *De Clementia* toon duidelik dat Calvyn diep bewus van die sosiopolitieke problematiek van sy tyd was.

84.OC V/I Col. 41: '*Bene cohaeret orationis filum. In praecedentibus sic clementiam hominum naturae convenire disserebat, ut hominem non esse contenderet, qui non simul clementi esset ingenio, atque ad mansuetudinem propenso. Est enim clementia vere humanitas: cuius participem esse, nihil aliud est, quam esse hominem. Nunc quod propius est scopo, addit esse virtutem heroicam, sine qua imperare principes non possint: sicut Vopiscus ait, primam esse rerum dotem.*'

Die *Psychopannychia*

Calvyn het as student met Nicolas Cop bevriend geraak. Cop was 'n seun van die persoonlike lyfarts van Frans I, die koning van Frankryk. Cop het aan die Franse hof opgegroei en was baie goed bevriend met die koning se suster, Marguerite de Navarre. Dit is moontlik dat Calvyn Frans I persoonlik geken het en daarom die vrymoedigheid gehad het om die voorwoord van sy *Institusie* aan hom te rig.

Op 01 November 1533 het Nicolas Cop sy intreerede as rektor van die Universiteit gelewer. Dit het gehandel oor Jesus se Bergrede (Matt 5–7). Hoewel daar aspekte van Luther se teologie in sy intreerede na vore gekom het (onder andere *sola fide* en die noodsaak van Kerkhervorming) was dit in werklikheid gematig met Roomse ondertone (McGrath 2007:65). Cop het in sy rede gebruik gemaak van Erasmus se *Paraclesis*, terwyl Erasmus juis aanvaarbaar was in Roomse kringe. Ten spyte daarvan het Cop se rede gesorg vir 'n groot opskudding en ontsteltenis. Die vermoede het ontstaan dat die nuwe rektor van die universiteit Lutherse sentimente het. Party het hom openlik beskuldig dat hy 'n ketter is.

Calvyn was sonder twyfel vertroud met die inhoud van Cop se intreerede. Twee oorspronklike manuskripte van die rede bestaan nog. Die een, hoewel onvolledig, is in die handskrif van Calvyn (McGrath 2007:65). Of hy help skryf het daaraan of net neergeskryf het wat Cop gedikteer het, is al dikwels bespreek. Cop is opgeroep om homself te verantwoord. Op advies het hy besluit om eerder Parys te verlaat. Binne twee weke is Cop uit sy amp ontslaan en vervang met Andreas de Gouveia van Portugal. Meer as 50 van Cop se ondersteuners is gearresteer en vervolg. Calvyn het ook besluit om Parys te verlaat.

Van Parys is Calvyn na Angoulême waar hy die geleentheid gebruik het om in sy ou vriend Louis du Tillet se biblioteek navorsing te doen (Cottret 2000:65; Dankbaar 1957:2528; Wendel 1978:42). Hy het in hierdie tyd van vals name gebruik gemaak wat daarop dui dat hy homself probeer beskerm het teen moontlike arrestasie en vervolging. Op daardie stadium was Du Tillet nog simpatiek gesind teenoor die hervormingsbeweging. Die vriendskap het later gespanne geraak omdat Du Tillet nie met die Roomse geloof wou breek nie.

Het Calvyn tydens sy verblyf in Angoulême die oorgang gemaak na die Kerkhervorming? Daar is redelike eenstemmigheid dat dit tussen 1533 en 1534 gebeur het. Wat het dit vir Calvyn beteken om na die Kerkhervorming oor te gaan? Vir Calvyn was dit die gevolg van grondige bekering, gehoorsaamheid aan Christus en die oortuiging dat God hom geroep het om in sy diens te staan (McGrath 2007:71).

Calvyn se 'bekering' is al dikwels bespreek en nagevors (vir 'n oorsig sien Lee 2004: 103–104). Daar is slegs enkele tekste wat ons tot 'n beperkte mate insig gee in Calvyn se

persoonlike geloofslewe en hoe hy sy eie geloof en bekering verstaan het. Die bekendste teks waar Calvyn oor sy bekering skryf, is die voorwoord van sy *Kommentaar op die Psalms*[85], daar skryf hy soos volg oor sy eie bekering wat vrylik soos volg in Afrikaans vertaal kan word:

> God, deur 'n bekering van bo, het my verstand aan Hom onderwerp en gelei tot leerbaarheid, wat verhard was ten spyte van my jeugdige ouderdom. Daardeur het ek 'n voorsmaak gekry van kennis en ware godsvrug. Ek is verteer deur die begeerte na meer kennis, gevolglik het ek my ander studies verwaarloos. (n.p.)

Calvyn gee in hierdie teks 'n baie spesifieke inhoud aan sy eie bekering, naamlik 'n 'bekering tot leerbaarheid'. Om 'n Christen te wees, beteken om te luister, om te onderskei wat God se wil is, om met jou oor naby die mond van die Here Jesus te leef. Bekering beteken dat jy Jesus Christus as leermeester het, na sy woorde luister en daarvolgens leef. Bekering impliseer dissipelskap, 'n leergierigheid. Luister, leer en doen lei tot ware lewe. Bekering het vir Calvyn ook beteken om homself van die Roomse leer en gebruik weg te keer. Die gevolg van sy bekering was die oorgang na die hervormingsbeweging. Na sy bekering en openlike oorgang na die Kerkhervorming, het Calvyn al sy aandag aan teologiese studie gegee (Wendel 1978:46–47). Hy het hom in die geskrifte van Luther, Melanchthon, Bucer en die kerkvaders ingegrawe. Hy begin om met Bullinger, Viret, Capito, en Bucer te korrespondeer. Reeds in sy eerste briewe was sy teologiese standpunte helder, op die man af en gesagvol.

Deur die loop van 1534, tydens Calvyn se verblyf in Angoulême, het hy aan die *Psychopannichia* [Slaap van die siel][86] gewerk wat handel oor die lewe na die dood (Tavard 2000:1). Calvyn vermeld dat hy dit op aandrang van vriende geskryf het (OC V/II Col. 169–170). In sy voorwoord[87] stel hy dit onomwonde dat hy nie gedink het dat dit nodig is om enige aandag te gee aan die gedagte dat die siel aan die slaap raak wanneer iemand

85.OC XXXI/1: Sien vertaling in Calvin, J., [1557] 1845, *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, transl. J. Anderson, viewed 10 June 2016, from http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.titlepage.html

86.OC V/II: Calvin, J., [1534] 1866, '*Vivere apud Christum non dormire animis sanctos qui in fide Christi decedunt, quae vulgo Psychopannychia dicitur*', in G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss (eds.), *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. V, pp. 166–232, Brunsvigae, C.A. Schwetsschke et Filium.

87.OC V/II: '*Quum mecum pridem nonnulli pii viri agerent, et subinde etiam instarent ut publice aliquid ederem, ad eorum intemperiem compescendam, qui de animarum vel dormitione, vel interitu, imperite simul ac tumultuose hodie disputant: nullis tamen hactenus nec precibus, nec flagitationibus cesseram. Adeo mihi ab omni contentionis génère abhorrebat animus. Et erat tum sane quod excusarem: partim, quia sperabam fore ut ineptum istud dogma statim, nullo subscriptore, evanesceret: aut certe inter pauculos nugatores delitesceret: partim, quod mihi minime expeditum erat cum iis manum conserere, qui starent ab adversis partibus: quorum nec castra, nec tela, nec subterfugia noveram.*'

sterf nie, want die idee is so belaglik dat hy van mening is dat dit vanself sou verdwyn. Verbasend genoeg het die 'babbelbekke' (*blaterones*) nie verdwyn nie maar van krag tot krag gegaan. Die woord wat Calvyn hier so spottend gebruik het gewoonlik verwys na diere wat vreemde geluide maak of voëls wat onophoudelik snater.

Calvyn het die eerste weergawe volledig verwerk tydens sy verblyf in Basel (1535–1536). Dit was betreklik kort, in Latyn geskryf en om verskeie redes is dit nie onmiddellik gepubliseer nie maar eers in 1542 in Straatsburg. 'n Tweede uitgawe het in 1545 in Genève verskyn. Al wat van die oorspronklike weergawe oorgebly het is die voorwoord wat Calvyn in 1534 geskryf het. Reeds in hierdie eerste teologiese werk van Calvyn blyk sy teenkanting teen die anabaptiste en hulle vreemde geloofsoortuigings asook die Roomse leer oor die vagevuur (Cottret 2000:78; Ganoczy 1966:74–78; Tavard 2000:4). Sommige van die anabaptiste het die oortuiging gehad dat die siel na die liggaamlike dood net slaap. Dit was ook 'n gedagte wat onder sommige van die geleerde mense van die tyd posgevat het. In die humanisme van die 16de eeu was die onsterflikheid van die siel 'n gewilde onderwerp van bespreking. In teenstelling met die filosofiese diskoers van sy tyd poog Calvyn om in sy *Psychopannychia* 'n Skriftuurlike uiteensetting van die lewe na die dood te gee (Tavard 2000:2).

In hierdie eerste van verskeie polemiese werke is die toon deurlopend krities en met sy vlymskerp intellek het Calvyn die wat in die slaap van die siel geglo het, bespotlik voorgestel. Hierdie vermoë van Calvyn om opponente se standpunte tot stof te vernietig het tot aan die einde van sy lewe by hom gebly en hom in baie kringe uiters ongewild gemaak (Cottret 2000:78). 'n Mens moet egter die konteks verstaan: Calvyn was deurlopend bewus van die moontlikheid dat die Kerkhervorming in ekstremisme sou verval. Daarom het hy somtyds buitengewoon skerp teenoor bepaalde standpunte gereageer.

In die *Psychopannychia* is dit duidelik dat Calvyn nie net worstel met die vraag of die siel saam met die liggaam sterf, na die dood slaap of met die dood die liggaam verlaat nie, maar dat hy ten diepste besef het dat dit om ons verstaan van tyd gaan. Wat is gister, en wat is vandag? Wat is ewigheid? Waar is die koninkryk van God wanneer breek dit aan en hoe gebeur dit dat die koninkryk van God in my bestaan? Dit is duidelik dat die jong Calvyn nog met fundamentele aspekte van die Christelike geloof geworstel het.

Tavard (2000:67–69) kom tot die gevolgtrekking dat Calvyn reeds baie vroeg 'n besondere verstaan van die ewige lewe gehad het. Die belangrikste hiervan is dat die gelowiges nou reeds deel het aan die ewige lewe. Hy spreek die versugting uit[88] (OC V/II Col. 194): 'As ons maar net, met die regte geloof, kon insien wat die koninkryk van God behels en dat dit reeds in die teenswoordige tyd in die gelowiges bestaan.' Die ewige lewe begin hier en nou vir die wat die evangelie van Jesus Christus aanhoor en dit glo. Die

88.OC V/II Col. 194: '*Utinam recta fide percipere possemus quale sit regnum Dei, quoti est intra fidèles, etiam dum hanc vitam vivunt. Nam simul facile esset intelligere, inchoatam vitam aeternam.*'

ewige lewe wat nou reeds bestaan word vir ’n oomblik onderbreek wanneer die persoon fisies sterf (*Si transitus factus est in vitam aeternam, cur eam morte interrumpunt?*). Die liggaamlike dood is en bly ’n misterie, iets wat die lewe van die gelowige vir ’n oomblik onderbreek.

In die verband gaan Calvyn in besonderhede in op die eksegese van Johannes 11:25–26 (OC V/II Col. 194 ev.) waar Jesus met die opwekking van Lasarus uit die dood sê: ‘Wie in My glo sal in alle ewigheid nooit sterf nie.’ Calvyn se argument is duidelik: Indien dit so is dat ons saam met Christus sterf en saam met Christus opstaan tot ’n nuwe lewe (Rom 6), dan het ons reeds met Christus een geword en as weergeborenes reeds deel aan die nuwe lewe. Die heerlike lewe saam met God is nie iets wat ver in die toekoms vir ons wag nie, maar het reeds in ons as gelowiges gerealiseer. Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat die siel nie sterf of slaap nie, maar in God leef. God gee lewe aan die siel soos die siel aan die liggaam lewe gee.

In hierdie tweede publikasie van Calvyn is sy eksegetiese vaardighede en teologiese insig weereens opmerklik. Alhoewel sy *Psychopannichia* nie baie aandag getrek het nie, is dit tog verdienstelik. Sy begrip van tyd en ewigheid en die duidelike besef dat die lewe saam met God nie eers na die dood begin nie maar nou reeds ’n werklikheid is, is fundamenteel belangrik en vandag nog net so relevant. Te veel mense meen dat die Christelike geloof gaan om ‘eendag saam met God in die hemel te wees’, terwyl Calvyn duidelik aantoon dat daardie vreugde, die gemeenskap met God, nou reeds bestaan.

Die eerste uitgawe van Calvyn se *Institusie*

Die derde boek waaraan Calvyn in hierdie vroeë periode gewerk het, was die eerste uitgawe van sy *Christianae Religionis Institutio.*[89] Calvyn het die *Institusie* in Latyn geskryf. Die eerste uitgawe het in 1536 in Basel verskyn. Van die 1536 uitgawe van die *Institusie* bestaan daar nog sowat 20 gedrukte kopieë (Simpson 1984: xii).

Die tweede verwerking van die *Institusie* het in Straatsburg verskyn, die eerste keer in 1539 en daarna in 1543 en 1545. Die Latynse teks is verskeie keer verwerk en uitgebrei tot die laaste uitgawe wat in 1559 in Genève verskyn het. In totaal het daar 14 weergawes in Latyn en Frans van die *Institusie* verskyn. Dit het oor ’n periode van 23 jaar van ongeveer 90 000 woorde tot sowat 390 000 woorde aangegroei. Die Latynse teks is verskeie keer in Frans vertaal, waartydens Calvyn kleiner veranderinge aangebring het om die betekenis van die teks beter na vore te bring (Simpson 1984:xi). Die laaste Franse uitgawe van die *Institusie* is deur Benoit versorg en het in 1561 in Genève verskyn.

89.OC I / I: Calvin, J., [1536] 1863, ‘*Christianae Religionis Institutio* etc.’, in G. Baum, E. Cunitz, & E. Reuss (eds.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, volumen I, C.A. Schwetsschke et Filium, Brunsvigae.

Calvyn se doelstelling met die *Institusie* was pedagogies van aard, om die grondbeginsels van die Christelike geloof aan mense oor te dra. Die woord '*Institutio*' beteken 'onderrig' (kyk Van Wageningen & Muller 1921:485). Daarom is en bly die Afrikaanse en Nederlandse vertaling van die titel as '*Institusie van die Christelike Godsdiens*' totaal onbevredigend. Dit moes veel eerder 'Onderrig in die Christelike Godsdiens' gewees het. Calvyn was 'n toegewyde student van die Bybel en die bedoeling van sy *Institusie* was om aan die leser 'n handleiding te gee van hoe die Bybel gelees en verstaan kan word (Neuser 2001:3). Dit het 'n raamwerk gebied om basiese teologiese vraagstukke te hanteer, maar gefokus op die interpretasie van die Skrif (Van't Spijker 1990:143).

Calvyn het by die eerste uitgawe van die *Institusie* 'n voorwoord ingesluit wat hy aan koning Frans I gerig het. Simpson (1984:xiii) meen dat die voorwoord tot die 1536 uitgawe van die *Institusie* 'n meesterlike stuk werk is, 'n toonbeeld van klassieke retoriek en apologetiek wat steun op Calvyn se omvattende kennis van die vroeë kerkvaders se geskrifte. Calvyn wou by die koning van Frankryk intree vir sy vervolgde landgenote en Franse Hervormers. Die voorwoord is met elke daaropvolgende uitgawe van die *Institusie* onveranderd gelaat en verskyn in elke uitgawe.

Watter invloede is daar in Calvyn se eerste uitgawe van die *Institusie* te bemerk? Alhoewel Calvyn nie dikwels na Luther verwys het nie, is sy 1536 uitgawe van die *Institusie* sonder twyfel formeel en inhoudelik deur Luther se *Kleiner Katechismus* en Melanchthon se *Loci Communes* beïnvloed (Ganoczy 2004:9–15; Simpson 1984:xiv). Lang (1913:106) is van mening dat Calvyn in die eerste uitgawe van die *Institusie* soos 'n '*oberdeutscher Lutheraner*' klink. Inteendeel, die eerste uitgawe van die *Institusie* gee eerder die indruk van 'n kategismus, omdat Calvyn opeenvolgend die *Tien Gebooie*, die *Twaalf Artikels* en die *Ons Vader* behandel – inhoude wat destyds algemeen in kategismusse ingesluit is (vergelyk ook in die verband die *Heidelbergse Kategismus*).

Daarbenewens is die invloed die kerkvaders, veral Augustinus en Chrysostomos opvallend (sien Lange van Ravenswaay 1990:62–67). Calvyn verwys ook na Tertullianus, Cyprianus, Origines, Eusebius, Ambrosius, Hieronymus en andere. Veral die invloed van die Pauliniese genadeleer, soos deur Augustinus verwoord, is opmerklik. As mens in gedagte hou dat Calvyn in die periode voor 1535 hom besig gehou het met Augustinus se *De Civitate Dei*, is dit vanselfsprekend dat hy dikwels na Augustinus verwys (Lange van Ravenswaay 1990:57). Die beroemde openingswoorde van die *Institusie* (OC IX Col. 27), '*Summa fere sacrae doctrinae duabus his partibus constat: Cognitione Dei ac nostri*' herinner aan Augustinus se beroemde woorde in sy *Confessiones*, te wete *noverrim me, noverrim te*. Die kennis van God en die kennis van onsself is onlosmaaklik verbind.

Sommige van die gedagtes wat in die 1536 *Institusie* verwoord is, kry ons ook in die voorwoord (Opera Calvini IX, Col. 799–822; Calvin ([1535] 1870) wat Calvyn in dieselfde tyd vir Olivétanus se Franse vertaling van die Bybel geskryf het. Die vertaling het in 1535 in Neuchâtel verskyn. Pierre Robert d'Oliviet (Olivétanus) was ook van Noyon afkomstig

en ’n neef van Calvyn (Neuser 2001:2). Olivétanus se vertaling was ’n substansiële verwerking van die vertaling van Jacques Lefevre d’Etaples wat in 1530 in Antwerpen verskyn het.

In sy voorwoord tot Olivétanus se Bybelvertaling vind ons teologiese begrippe en gedagtes wat ook in die 1536 *Institusie* na vore kom (Neuser 2001:3–4). Soos gepas sou wees in ’n voorwoord tot ’n uitgawe van die Bybel, gee Calvyn ’n oorsig van God se heilshandelinge sedert die skepping tot met die koms van Christus. Dit was bedoel om die leser van die Bybel in te lei tot ’n bepaalde verstaan van die Bybel, ’n soort riglyn om die Bybel sistematies te lees en te verstaan. Neuser (2001) verdeel die voorwoord se struktuur soos volg:

> Deel I. How our Lord Jesus Christ is the end (and fulfilment) of the law.
>
> Deel II. The sum total of all that one has to seek in the Holy Scripture.
>
> Deel III. Admonitions. (bl. 4–5)

Calvyn se voorwoord tot Olivétanus se Bybelvertaling is logies gestruktureer. Hy behandel die skepping, die wet en die profete en dan die koms van Christus. Daarna behandel hy belangrikste Nuwe Testamentiese begrippe. In die derde deel behandel Calvyn die praktiese implikasies daarvan vir die Christenmens. Calvyn se teologiese vertrekpunt is Christosentries. Wanneer ons die Bybel lees doen ons dit met een doel voor oë, om die Here Jesus te leer ken. Daarom begin hy die voorwoord met ’n baie spesifieke groet aan die lesers: ‘Aan almal wat Jesus Christus en sy evangelie liefhet, groete’ (OC IX Col. 791: ‘*A tous amateurs de Iesus Christ et de son evangile, salut.*’ Die hart van Calvyn se argument kan saamgevat word in die volgende (sien OC IX, Col. 811):

> Or puys que vous avez entendu que L’évangile vous présente Iesus Christ auquel toutes les promesses et graces de Dieu sont accomplies, et vous declaire qu’il a esté envoyé du père, est descend en terre, a conversé avec les hommes, a parfaict tout ce qui estoit de nostre salut, comme il avoit esté predict en la loy et aux prophètes: Il vous doibt estre trescertain et manifeste que les thresors de paradis vous y sont ouverte, et les richesses de Dieu desployées, et la vie éternelle révélée. [*Dus, wanneer jy hoor dat die evangelie Jesus Christus is in wie al die beloftes van God vervul is; en wanneer verkondig word dat Hy deur die Vader gestuur is, dat Hy aarde toe gekom het om alles wat ons vir ons verlossing nodig het volmaak te openbaar, soos vooruit aangekondig in die Wet en Profete – dan moet dit vir jou (die Bybelleser) duidelik en seker wees dat die skatte van die Paradys deur die evangelie vir jou geopen word; dat die rykdom van God ten toon gestel word en dat die ewige lewe self (aan jou) geopenbaar is.*] (n.p., [*outeur se vertaling*])

Neuser (2001:13) kom tot die gevolgtrekking dat Calvyn nie probeer het om ’n *Heilsgeschichte*-skema te ontwikkel nie. Soortgelyk aan wat Paulus in sy preke en toesprake doen, probeer Calvyn die leser te oortuig dat God met die mens op pad is en dat God se handelinge die mens se redding en verlossing in die oog het. Sentraal in hierdie handelinge van God is die beweging vanaf Israel na die totale mensdom.

In die 1536 uitgawe van die *Institusie* herhaal Calvyn baie van die gedagtes wat hy in die 'Voorwoord' tot Olevitanus se Bybelvertaling aangebied het. Hy volg egter 'n ander struktuur: Hy begin met (1) uitleg van die Tien Gebooie, (2) uitleg van die Twaalf Artikels, (3) uitleg van die Here se gebed (Ons Vader), (4) die sakramente, en (5) Christelike vryheid en die verantwoordelikhede van die owerheid. Talle kategismusse wat in die tyd ontstaan het, het dieselfde struktuur gevolg. Dit is dus uit die struktuur reeds duidelik dat Calvyn se motief met die opstel van die *Institusie* kategeties van aard was, ter opvoeding van die elke gelowige. Die *Institusie* was 'n opvoeding of onderrig in die ware Christelike leer. Alhoewel Calvyn die *Institusie* oor tyd heen viervoudig uitgebrei het, was sy basiese motief steeds dieselfde: Dit moes gelowiges help om die evangelie beter te verstaan en die Bybel met groter insig te lees.

Slotwoord

Dit bly merkwaardig dat Calvyn reeds as jong man omvangryke teologiese werke kon publiseer. Sy vroeë werk vertoon 'n bepaalde groei in volwassenheid, goeie teologiese insig sowel as 'n sensitiwiteit vir sosiopolitieke vraagstukke. Sy publikasies word gekenmerk deur 'n diep gewortelde spiritualiteit waarin Christus sentraal staan. Uiteindelik gaan dit vir hom om een saak: Om Christus werklik te ken. In Christus het God die rykdom van sy genade aan ons geskenk.

Cottret (2000:111) kom tot die gevolgtrekking dat die jeugdige Calvyn oor 'n verbasende kennis van die kerkvaders en taalvaardigheid beskik het. Die jare van toegewyde studie het resultate gelewer. Maar meer as dit: Calvyn het met 'n '*profundis original*' teologie vorendag gekom wat hy met die verloop van tyd verder uitgebou het. Calvyn het nie bloot Luther nagepraat nie, maar die Bybelse beginsels op 'n unieke en oorspronklike wyse vir sy lesers aangebied. Die publikasie van die 1536 *Institusie* was 'n liminale gebeure vir Calvyn. Dit was die historiese breuklyn waar hy 'n onsekere en jeugdige ingesteldheid agtergelaat het en vir die evangeliese Christene van sy tyd, wat soekend was na 'n goed geformuleerde uiteensetting van die Christelike geloof (McGrath 2007:76), 'n grondige uiteensetting van die grondbeginsels van die Christelike geloof kon gee. Daarmee het hy homself gevestig as die leier in die Switserse en Franse Kerkhervorming.

Opsomming: Hoofstuk 3

Gedurende 2017 herdenk Lutherse en Calvinistiese kerke die Kerkhervorming wat 500 jaar gelede plaasgevind het. Hierdie hoofstuk fokus op Johannes Calvyn se eerste publikasies, dit wil sê publikasies wat verskyn het voordat hy met sy bediening in Genève begin het. Die fokus val op die drie belangrikste publikasies in hierdie periode, te wete sy

'Kommentaar op Seneca se *De Clementia*', die '*De Psychopannychia*' en die eerste uitgawe van sy '*Christianae Religionis Institutio*'. In hierdie eerste drie publikasies is 'n jeugdige Calvyn aan die woord. Ten spyte daarvan is die publikasies omvangryk en is dit duidelik dat Calvyn vroeg in sy lewe oor omvangryke kennis en insig beskik het. Die vroegste publikasies word somtyds as van minder belang geag. In hierdie bydrae word die stelling gemaak dat die publikasies van groot belang is omdat Calvyn talle van die gedagtes wat later in sy werke na vore kom, reeds in sy vroeë werke aan die orde gestel het.

Hoofstuk 4

Calvin, Van Lodenstein and Barth: Three perspectives on the necessity of church reformation

Wim A. Dreyer
Department of Church History and Church Polity
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Research Project Details
Project Leader: W.A. Dreyer
Project Number: 77370920
Project Description: This research is part of the research project, 'History of Reformed theology and theologians', directed by Dr W. Dreyer, Department of Church History and Church Polity, Faculty of Theology, University of Pretoria.

Introduction

A quick search on the internet reveals a plethora of reformed theologians, churches and organisations using the term *ecclesia semper reformanda.* Some regard it as important as other reformed adages such as *sola scriptura, sola gratia* and *sola fidei.* It is also clear that there

How to cite: Dreyer, W.A., 2017, 'Calvin, Van Lodenstein and Barth: Three perspectives on the necessity of church reformation', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4508. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4508

are diverse opinions on what it might mean. Van Ruler (1965:29), with reference to *semper reformanda*, wrote that it is a deeply contestable slogan and that the church should rather pray 'save us from another Luther!' (Koffeman 2015:1of 5). Darrell Guder (2000) wrote:

> The reformed tradition emphasizes that 'the church once reformed is always in the process of being reformed according to the Word of God.' The phrase *ecclesia reformata secundum verbi Dei semper reformanda* is used a great deal in North Atlantic Reformed circles these days, probably because of the crisis in which most of these churches find themselves. (p. 150)

He is very critical of churches in the United States of America (USA) that are continually restructuring and believes that it is actually church reformation.

This contribution looks at the question whether church reformation is necessary. This is done by looking at three texts from different periods. In all three one gets the feeling of crisis, of urgency and the need for church reformation but it is articulated differently, both theologically and practically. Firstly, this contribution examines the first section of John Calvin's (Calvin [1543] 1867:457–534) *De necessitate reformandae ecclesiae* of 1543, that highlights the most important reasons why Calvin was convinced that the reformation of the church was necessary. Secondly, Jodocus van Lodenstein's ([1672] 1739) *Beschouwinge van Zion,* and thirdly Karl Barth's (1947) *'Die Botschaft von der freien Gnade Gottes'* will be discussed. In conclusion, the necessity of church reformation from a contemporary perspective will be addressed.

John Calvin: *De necessitate reformandae ecclesiae*

The Fourth Imperial Diet of Speyer was called together on 20 February, 1544 by Emperor Charles V. Charles called the meeting because he was planning war against France. He needed the support of the Lutheran princes, many of them were members of the Schmalkaldic League. He received their support by granting them concessions and almost completely abandoning his Catholic position, disregarding the wishes of Pope Paul III. The pope was not impressed with the emperor's soft approach towards the Lutherans.

Knowing that the 1544 Diet of Speyer would address church matters, Calvin used the opportunity to air his views on the necessity of church reformation. Towards the end of 1543, Calvin addressed an open letter to the emperor under the heading *'Supplex exhortatio ad invictiss. Caesarem Carolum Quintum et illustrissimos principes aliosque ordines',* better known and published in *Opera Calvini* under the heading '*De necessitate reformandae ecclesiae'*.[90] Calvin wrote the letter because Martin Bucer asked him to present the emperor with a defence of the reformation movement.

90.Calvin, J., [1543] 1867, '*De necessitate reformandae ecclesiae*', in G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss (eds.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. VI, Col. 457–534, C.A. Schwetsschke et Filium,

Calvin's open letter is an attempt to convince the Emperor of the weak position in which the church found itself, that it was in dire need of remedy and the Emperor had an important role to play in the process of reformation. With this in mind the text of the open letter is divided into three sections. Calvin ([1543] 1867) formulates it as follows:[91]

> First, I must briefly enumerate the evils which compelled us to seek for remedies.
>
> Secondly, I must show that the particular remedies which our people [*the reformers*] employed were apt and salutary. Lastly, I must make it plain that we were not at liberty any longer to delay putting forth our hand, inasmuch as the matter demanded instant amendment. (n.p.)

In this contribution only the first two sections are discussed, because it is well structured and the arguments presented are of utmost importance. In the third section Calvin focused on the urgency of church reformation in which he comes to the conclusion that church reformation is necessary, supported by some additional arguments. In this contribution, the focus is on sections one and two, which is sufficient to give us a clear view of Calvin's theological arguments and his understanding of church reformation.

The evils which beset the church

Calvin starts out by underlining the two main issues at stake: The *first* pertains to the mode in which God is duly worshipped, and, *secondly,* the source from which salvation is to be obtained.[92] Of secondary importance, building upon the first two, are the sacraments and the form of church governance. Calvin defines the true worship as obedience and sanctification which necessarily include prayer. These are taught by the Holy Spirit and Holy Scripture and should be the basis of universal piety.

(footnote 90 continues...)
Brunsvigae. In this contribution it will be cited as OC VI with the column (Col.) number. The original Latin in footnotes will be translated in the text.

91.Calvin (OC VI Col.459) writes: '*Quanquam expediri hoc non potest, quin tria simul complectar. Nempe ut vitia breviter commemorem, quae nos ad quaerenda remédia impulerunt. Deinde, ut de remediis ipsis, quae a nostris hominibus sunt adhibita, quam apta fuerint et salutaria, disseram. Postremo ut planum faciam, quam non licuerit suspensa manu ulterius differre, quum res praesentem emendationem flagitaret (author's translation*).'

92.Calvin (OC VI Col. 459) writes: '*Si quaeritur, quibus potissimum rebus stet christiana religio inter nos, suamqùe veritatem retineat, has duas non modo summum locum occupare certum est, sed reliquas etiam omnes parités, adeoque totam vim christianismi sub se comprehendere: ut rite colatur Deus, ut unde salus sibi petenda sit, noverint homines*.'

However, Calvin argues, worldwide it had become evident that God has been robbed of more than half of his glory as the sole source and teacher of true worship, by distributing divine qualities and functions among *the saints*.[93] Calvin argues that praying through any saint who strikes one's fancy, constitutes robbery. It robs Christ of his status as sole mediator and it robs the believer of the promises and blessings when praying through the true mediator. This becomes clear when it is observed that men worship statues and images with the same adoration they would approach God himself.[94]

After denouncing the veneration of saints, Calvin turns to the deformation of the *ceremonies* through all sorts of Judaist, puerile and heathen influences. The Word of God is the sole norm to be used in discerning what true worship is or what is false and a deviation from what God requires. Divine worship, according to Calvin, has become nothing but mere corruption of God's will.[95] The artificial, fictitious and superfluous ceremonies are an abomination in the eyes of God.

Turning to the second main issue of Christian doctrine, Calvin explains that the *knowledge of the source of our salvation* has to pass through three stages.[96] The first is our knowledge of our own wretchedness; the second is a true knowledge of Christ who is our only priest who reconciled us with God; thirdly the solid faith and assurance that in Christ we possess eternal life. The threefold structure of our knowledge of salvation strongly reminds us of the structure of the Heidelberg Catechism (1563), which we know used many Lutheran and Calvinist sources.

The knowledge of our salvation is fundamentally linked to the question of *original sin*. The reductionism evident in limiting original sin to bodily lusts, leads to two errors: Firstly, people believe by avoiding bodily lusts their works deserve more respect than those of Christ; secondly it leads to continual doubt of our own salvation. With reference to Romans 4:14 Calvin points out that these errors annihilate all confidence in the promises of God.[97]

93.Calvin (OC VI Col. 461) writes: '*Verbo quidem, bonorum omnium gloriam concedunt Deo, sed re ipsa eum, vel dimidia, vel maiori parte spoliant: quum eius virtutes inter sanctos partiuntur*.'

94.Calvin (OC VI Col.462) writes: '*Iam de adoratione quid dicam? Quidquid reverentiae exhibere volunt homines Deo, ad non id illi in statuis et imaginibus exhibent*'

95.Calvin (OC VI Col. 464) writes: *'Quum autem verbum Dei notam esse dixerimus, quae verum eius cultum a vitioso pravoque discernat, inde colligere promptum est, totam colendi Dei formam, quae hodie mundo est usitata, nihil quam meram esse corruptionem*.'

96.Calvin (OC VI Col. 464) writes: '*Alterum christianae doctrinae praecipuum membrum in eo posuimus, dum agnoscunt homines, ubinam salutem quaerere debeant. Porro salutis nostrae cognitio tres habet gradus*.'

97.Calvin (OC VI Col. 466) writes: '*Quorsum autem ilia haesitatio, quam hostes nostri a suis discipulis requirunt nisi ut tota promissionum Dei fides evanescat? Ratiocinatur Paulus, evanuisse fidem, abolitas esse promissiones, si ex lege sit haereditas*' (Rm 4:14).

After discussing worship and the knowledge of salvation in principle, Calvin turns to *the sacraments*. He is of the opinion that ceremonies devised by men were ranked the same as the mysteries instituted by Christ. The seven sacraments are contrary to Scripture, as Christ instituted only two, the others rest on mere human authority.[98] What Christ commanded to be done, and in what order, is perfectly clear from Scripture. But in contempt of Christ, a theatrical exhibition replaced the Holy Supper, for there is little resemblance between the Roman Mass and the true supper of our Lord by turning it into a sacrificial rite. Furthermore: The priest separates himself from the congregation and 'devours' what is supposed to be celebrated and eaten by the congregation of believers. Another example: The faithful are made to pay for attending Mass, and in various districts it is openly advertised what the price of Mass would be, as in an open market.[99]

In terms of the *ecclesial governance and offices*, Calvin is of the opinion that the offices of Roman bishops, priests and pastors for many years had no semblance to what the apostle Paul required of a true pastor, that is, the edification of the body of Christ through the proclamation of sound doctrine. One in a hundred bishops still regarded teaching as an important part of their office. This was mainly due to the perception that a bishopric is nothing more than a secular principality. Very little is seen of the spiritual governance under the headship of Christ or the kingdom of God. Even more, the practice of celibacy had turned into a horrifying 'whoredom' which is not concealed, but openly practiced.

In summary, Calvin described the 'evils' which threatened the very existence of the church as those pertaining to the true worship and sound doctrine which presented themselves plainly in the veneration of saints, corrupted ceremonies, the seven sacraments, ecclesial governance and a fundamental misunderstanding of original sin and salvation.

Remedies employed for the correction of evils

In his open letter, he draws Emperor Charles V's attention to the fact that the only reason why they (the reformers) acted the way they did, was to benefit the church in some way

98.Calvin (OC VI Col. 467) writes: '*Quantum ad sacramenta pertinet, primum eodem loco habita sunt mysteiïa a Christo instituta, et excogitatae humanitus caeremoniae. Septem enim sacramenta, sine alio discrimine, recepta fuerunt: quorum duo tantum mandaverat Christus, alia non nisi hominum autoritate fundata erant.*'

99.Calvin (OC VI Col. 469) writes: '*Haec vero communis omnium profanatio, quod ad foedam nundinationem perinde sunt exposita, ac si non alio fire instituta forent, quam ut quaestui serviant. Neque vero eiusmodi est nundinatio, quae clam aut verecunde tractetur: sed palam exercetur, non secus atque in foro mercatorio. Scitur, quanti singulae missae in quaque regione veneant. Aliis etiam constitutum est suum pretium. Denique templa, si quis bene expendat, nihil a meritoriis tabernis differunt: et nullum est sacrorum genus, quod non illic prostet venale.*'

to 'ameliorate in some degree the very miserable condition of the church.'[100] The first 'remedy' Calvin mentions, are the confessions the reformers presented to the authorities. The confessions give a clear exposition of true Christian doctrine and were a great service to people all over the world, because they stirred them from the slumber of ignorance. All controversies, Calvin makes clear:

> [*C*]oncerning doctrine relate either to legitimate worship of God or to the ground of salvation. As to the former, unquestionably we do exhort men to worship God neither in a frigid nor a careless manner.[101]

Following the same structure as in the first section where Calvin discussed the evils which endangered the church, he explains the changes which took place in reformed worship, placing the emphasis on preaching:

> In our churches, only God is adored in pious form without superstition; since his goodness, wisdom, power, truth, and other perfections are there preached more fully than anywhere else; since he is invoked with true faith in the name of Christ, his mercies celebrated both with heart and tongue, and men constantly urged to a simple and sincere obedience.[102]

Preaching was the most powerful and important instrument by which the reformers sought to reform the church, by changing people's understanding of the gospel and the way they lived *coram Deo.* True worship fostered true faith, the eradication of superstitious veneration of saints and relics which is idolatry. Instead of wandering perpetually in the labyrinth of human wisdom, people could now worship God in truth and in spirit.[103]

Turning to prayer per se, Calvin points out that:

> [*T*]here are three things which we have corrected. Discarding the intercession of saints, we have brought men back to Christ, that they might learn both to invoke the Father in his name, and trust in him as Mediator; and we have taught them to pray, first, with firm and solid

100.Calvin (OC VI Col. 473) writes: '*sed ut appareat, non alio spectasse nostra studia, nisi ut status ecclesiae ex pessimo saltern aliquanto melior fieret.*'

101.Calvin (OC VI Col. 674) writes: '*Atque ut redeamus ad illam ante a nobis positam divisionem: omnes, quae inter nos sunt de doctrina controversiae, vel ad legitimum Dei cultum, vel ad certam salutis nostrae fiduciam pertinent. Certe ad colendum Deum, neque frigide, neque negligenter hortamur homines.*'

102.Calvin (OC VI Col. 474–475) writes: '*Quum ergo adoretur in ecclesiis nostris unus Deus puro ritu, et absque ulla superstitione, quumeius bonitas, sapientia, potentia, veritas et reliquae virtutes uberius, quam alibi usquam praedicentur, quum vera fide invocetur in Christi nomine, quum celebrentur eius beneficia et animis et linguis, quum ad simplicem sinceramque eius obedientiam perpetuo revocentur homines.*'

103.Calvin (OC VI Col. 479) writes: '*quam simpliciter Deum colere in spiritu et veritate.*'

> confidence, and, secondly, with understanding also, instead of continuing as formerly to mutter over confused prayers in an unknown tongue.[104]

With reference to the apostle Paul (Rm 10:14) prayer should flow from faith which is built on the promises of God which we find in his Word. The Word of God is the foundation of all prayer. Such prayer, in the name of Christ as the only true mediator, has great power. It is clear from Calvin's arguments that true worship (like prayer in the name of Christ) flows from true doctrine (the knowledge of salvation, Christ as only mediator).

The question of language in worship: Calvin rejects the notion that it is an affront to God to address him in a vulgar tongue and not in Latin. It is also at this point that Calvin finds it necessary to attend to the phenomenon of glossolalia. He condemns this in the strongest terms, using the words of the apostle Paul in 1 Corinthians:

> There seems, as I lately observed, something monstrous in this determination to hold converse with God in sounds which fall without meaning from the tongue. Even if God did not declare his displeasure, nature herself, without a monitor, rejects it. Besides, it is easy to infer from the whole teaching of scripture how deeply God abominates such an invention. (v. 14)[105]

Still following the structure of the first section, Calvin turns to doctrine and the remedies the reformers had implemented. He starts out with a long discussion of original sin, free will, good works and Augustine's views and then turns to the question of justification through faith. The ground of our justification is that God reconciles us to himself, not based on our good works but solely through Christ alone. This is the clear and uniform doctrine of Scripture as witnessed by the law and the prophets (Rm 3:21). The fact that God looks at us as if we have no sin and adopts us as his children, is based solely on the salvific work of Christ and the grace of God (CO 6:480–487).

Moving on to the question of the sacraments (OC VI Col. 487), Calvin points out that the celebration of the sacraments was restructured in accordance with Scripture. This included reducing the number of sacraments to only two and removing superfluous and useless additions. The main issue, Calvin explains, are the questions of (1) the efficacy of the

104.Calvin (OC VI Col. 479–480) writes: '*In oratione tria correximus. Nam et sanctorum intercessione valere iussa homines ad Christum revocavimus: ut tum in illius nomine patrem invocare, tum eo mediatore niti discerent; et ipsos docuimus, primum cum splida firmaque fiducia, deinde etiam cum intelligentia orare: quum ante confusas preces lingua incognita demurmurarent.*'

105.Calvin (OC VI Col. 482) writes: '*Hoc quidem iam portenti simile, ut nuper dixi, colloquium cum Deo habere velle inani linguae sonitu. Hoc etiam si sibi displicere Deus ipse non testetur, natura, sine alio monitore, respuit. Praeterea ex tota scripturae doctrina iudicare promptum est, quantopere talem fictionem abominetur Deus.*'

sacraments[106] and (2) whether the Lord's Supper should be regarded as a sacrificial rite. Contrary to scholastic theology, Calvin rejects the notion that the efficacy of the sacraments is to be found in the visible signs of the sacraments. The sacraments are effective through Christ alone. In other words: It is not about the visible bread or wine or water, but about the real body of Christ through which we receive salvation. He points out that the reformers remedied the situation by removing all ceremonial practices which would point to the Lord's Supper as a sacrificial rite and banishing the fiction of transubstantiation.[107] To this end, Calvin says, the people were carefully educated about the importance, efficacy, meaning and advantages of celebrating the sacraments. In short – proper catechesis. Participation in the sacraments should be based on sound faith and true knowledge of the source of our salvation.

In terms of church governance, the remedy instituted by the reformers was the strict requirement that every person called to ministry should also teach. The pastor is not an *officium*, rather a *ministerium*. Being called as a minister does not imply an important position but rather a life of dedication and service to God, his Word and his flock. Calvin rejects any form of privilege associated with the bishops. He also points out the strict requirements to be allowed for ministry, also contra the common spectacle of dirty, ignorant and uneducated priests who were supposed to live a life of celibacy, but didn't. Because Christ is the only head of the church, being a pastor could never be about privilege, power or financial gain (OC VI Col. 490–497). He also rejects confession as a cruel torture of the conscience and a practice which gave priests undue power over their flock. It is enough for the believers to gather in a Sunday service and publicly confess their sins as part of the liturgy.

Concluding remarks on Calvin's understanding of church reformation

In the last section of the open letter to Emperor Charles V, Calvin turns his attention to the emperor and the princes to consider the urgency of the matter. They had an important role to play, for the divisions had turned into violence. Calvin points out the potential of further conflict and pleads that the princes should not act too harshly without considering what had been presented to them. With reference to the example set by the just kings in the Old Testament, the princes should ensure that the proper and true worship and doctrine were to be maintained in their territories.

106.Calvin (OC VI Col. 488) writes: '*Praeposteram quoque fiduciam tollere studuimus, quae in externa actione defixa in Christum minime respiciebat. Ita enim, tam in scholis quam in concionibus, signorum efficaciam extulerunt, ut homines ad Christum non dirigendo visibilibus elementis confidere docerent.*'

107.Calvin (OC VI Col. 489), writes: '*Ad transsubstantiationis commentum, ad morem item custodiendi et gestandi panis damnandum, maior nos impulit nécessitas.*'

In his open letter to the emperor Calvin explains the necessity of reforming the church in obedience to God. The reformation of the church was not only obedience to God, but a matter of urgency to inhibit further division and violence. But it is also clear that Calvin was of the opinion that the reformation of the church should be brought to a satisfactorily conclusion. Once the church was free from errors in terms of doctrine and worship, it should reach some sort of equilibrium. In this the princes and emperor had an important role to play, as a matter of urgency.

The modern-day maxim *ecclesia semper reformanda* is strange to Calvin's understanding of church reformation. Michael Bush (2008:294) comes to the conclusion that Calvin used '*reformata*' as an adjective to describe a church that is more or less free of liturgical and doctrinal error and used '*reformanda*' participially to describe a task that must be done in situations where that freedom did not yet prevail. It is clear from Calvin's correspondence with the churches in England and Poland that he understood reformation as a process (see Bush 2008:296–298).

For Calvin the *ecclesia reformata* was not defined by moral perfection, as suggested by Zanchius (see Bush 2008:291–297). In his exegesis of Isaiah 1, Zanchius concludes that everything will be burned away which is not according to the Word of God (*secundus verbum Dei*). That requires reformation in worship (liturgy) as well as morals. He concludes that a church that still maintains some remnants of papism is not really *ecclesia reformata,* it still needs 'reforming' (*reformanda*).

Calvin, borrowing from Augustine, was quite aware of the fact that the church is not perfect, that it is a *corpus permixtum* and that we should never be too self-assured in our estimate of the visible church (Mudge 2008:613). However, sin does not detract from the fact that it is still the visible body of Christ. The marks of the true church are the pure preaching of the gospel in accordance with the Word of God. Wherever the gospel is preached truly, we find the church of Christ. As long as that does not happen, there still is a need for reformation. From this it is clear that Calvin would not agree with *semper reformanda.* At some stage the churches should agree on doctrine and how it manifests in liturgy.

Jodocus van Lodenstein: *Beschouwinge van Zion*

That church reformation was necessary, was also the view of one of the important figures of the *Nadere Reformatie* in the Netherlands, Jodocus van Lodenstein (1620–1677) in his book *Beschouwinge van Zion* (Van Lodenstein [1672] 1739).[108] He (Bush 2008:287) refers

108.Van Lodenstein, J., [1672] 1739, '*Beschouwinge van Zion: Ofte Aandagten en Opmerkingen Over den tegenwoordigen toestand van't Gereformeerde Christen Volk. Gestelt in eenige t' Zamenspraken, 6de druk, vermeerderd met een Voor-Berigt, Adrianus en Johannes Douci, s'Gravenhage.*' The copy used is in the Johannes à Lasco Library in Emden (Germany). In Bush (2008:286) the original date of publication is given as 1674.

to a 'learned man' who would prefer not to speak of a reformed church, but rather a reforming church (*de Gerform. kercke genoemt woude hebben niet Reformata of Gereformeert, maar Reformanda, of Reformeren*).

Graafland (1986:89–93) explains that Van Lodenstein used his *Beschouwinge van Zion* as a criticism of the Reformation a century earlier, as well as the 'deformation' of the church of his own time. On the one hand he regarded church reformation as a necessity (as Calvin). The Reformation during the 16th century was the start of a new and better era in the history of the church. His criticism was (contra Calvin) that it was limited to a reformation of doctrine and not also of Christian life (which was Zanchius' view). According to Van Lodenstein, the importance of good works was dismissed too easily (Graafland 1986:89). Many of the poems and theological treatises Van Lodenstein wrote reflect his deep-felt agony about the disobedience and lack of piety among so-called church people.

Van Lodenstein does not mention explicitly the growing influence of the Calvinist orthodoxy or the never-ending disputes about pure doctrine of the time, but it was obviously at the back of his mind. Van Lodenstein had an ambivalent view of the reformed confessions. He accepted reformed doctrine, especially the formulations of the Belgic Confession and Heidelberg Catechism, but not so much the Canons of Dort. He became very critical of the influence of the growing rationalism evident in Calvinist orthodoxy. He calls it a 'horrible blindness of rational enlightenment' (*gruzame blindheid van redelike verlichten*)(Graafland 1986:91). What is also interesting in Van Lodenstein's understanding of doctrine, is that truth is not found in confessions which are the work of theologians, but in Christ himself. Truth cannot be reduced to exact formulations, truth is Jesus Christ himself.

Van Lodenstein ([1672] 1739:40–52) understood the reformation of the church as the work of the Holy Spirit (*Godsdienst wederom door Gods Geest geschieden zoude).* The work of the Holy Spirit is the author of all ecclesial reform. His criticism of the 'Reformed Christians' is that it became even worse than papism (Graafland 1986:93). Reformation had become a 'deformation'. For that exact reason, the continual reformation of the reformed church was unavoidable (Van Lodenstein [1672] 1739 *Beschouwinge van Zion II,* p. 65, 137). Van Lodenstein maintained the reformed principle of the unbreakable unity between Word and Spirit. There is no Word without Spirit and no Spirit without the Word. In this dynamic interaction between Word and Spirit the church will reform.

Karl Barth: *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*

After Van Lodenstein, the continuing reformation of the church more or less moved into the background (Bush 2008:288–289). It was only after World War II that the phrase

ecclesia semper reformanda became more prominent, especially through the Swiss reformed theologian, Karl Barth (1886–1968). During 1947 and 1948 several editions of his '*Die Botschaft von der freien Gnade Gottes* (see for instance Barth 1947, 1948), in which Barth reflected on the Sixth Article of the *Barmen Confession*. In this article, the *Barmen Confession* articulates its ecclesiology, namely the calling of the church to proclaim the free grace of God to all people. It also rejects the notion that the church exists through or is the result of human endeavour.

Karl Barth (1948:34) comes to the conclusion that the free grace of God is the principle on which the church is founded. From that principle flows its right and freedom to exist, to be church in the world as *ecclesia semper reformanda*. The grace of God frees the church to stand without fear (to be understood against the context of Nazi Germany) against all Christian and unchristian demons. The free grace of God makes it possible for the church to become the church God intended it to be. All the rest is of secondary importance: The rituals, the confessions and church order are all subjected to the principle of God's free grace to all humanity. In this way, God delivers the church from all '*Steckenpferden und Steckköpfigkeiten*' [personal hobbies and stubbornness] (Barth 1948:35). After 1947–1948, the expression was used in various ways and received prominence through its use by prominent theologians, *inter alia* Hans Küng who delivered by invitation of Barth a series of lectures at Basel University during 1959 on *ecclesia semper reformanda* (Bush 2008:290). Through Küng it also found its way to the Second Vatican Council and became part of the Roman Catholic Church (RCC) Constitution (*Lumen Gentium* para. 8) as *ecclesia sancta et simul semper purificanda* (see Koffeman 2015:5 of 5). During this period, it also found its way to the USA by means of various publications.

In many of his publications, Barth preferred not to speak of 'the reformed church', but rather of '*durch Gottes Wort reformierte Kirche*' (see Weinrich 2013:33). Barth was of the opinion that there is not a static 'reformed church', only a church that is being reformed through the Word of God. This is directly related to his threefold distinction of God's Word, namely the living Word (Jesus Christ), the written Word (Scripture) and the proclaimed Word (preaching). Barth was convinced of the transforming power of the Word, as long as it is *God's Word* and God remains the subject of revelation (Weinrich 2013:34).

On the 22nd July 1933, just before important church elections in Bonn, Karl Barth delivered a passionate plea not to jeopardise the freedom of the gospel by voting for a direction which would enslave the church to nationalistic ideals (Barth 1933:7). He points out that neither nature, history nor culture:

> [*M*]acht die Kirche zur Kirche und nicht von daher ist die Kirche als Kirche zu verstehen. Evangelium heisst ja nicht: der Mensch für Gott!, sondern ganz und gar und allein: Gott für den Menschen. Will die Kirche Kirche sein und bleiben, dann muss sie zäh und eifersüchtig über dieser Verkündigung wachen als über ihrem Wesen […]. (pp. 6–7)

If 'the church wants to be church' it has to protect the freedom of the gospel which proclaims Jesus Christ as the only head and king of the church.

We should understand what Barth had in mind. With the expression 'the church must be church' the first reference to 'church' has to do with the '*credo ecclesiam*', the church in which we believe. The second has to do with the church that manifests empirically. If there is a discrepancy between the visible and invisible church, it calls for reformation according to the Word of God (Barth 1933:10–11). In other words: The continued reformation of the church is a reformation according to the Word of God with the purpose to 'be church' in accordance with the gospel and not the sort of renewal (*Erneuerung*) which people and politicians are expecting.

The challenge facing the church is to 'be church' (Busch 2004:246–247) and to 'stay church' as the body of Christ, the community of the Spirit and the people of God (cf. Bender 2005). To be a church with integrity means 'to be church'; to make the invisible visible, to be what God meant it to be. Integrity implies a deep consciousness of the true nature of the church and continual reformation of the church to be what it is.

Conclusion: *Ecclesia semper reformanda*

The maxim '*ecclesia semper reformanda*' became very popular after World War II. It became a spontaneous 'rallying cry' (Koffeman 2015:1 of 5) for reformed churches during the last few decades. There is a growing consensus that churches are again in dire need of reformation, even fundamental transformation. Radical questions need to be asked: Are reformed principles still relevant after 500 years? If so, how could they be applied to new and challenging contexts?

At the beginning of the 21st century, it is not enough to think of church reformation only in terms of structural changes. Many churches in the world are going through changes, but mostly these are limited to structural changes with the intention to make churches and congregations financially sustainable. Examples of such efforts are for instance the reform processes taking place in regional churches of North Elbia, Middle Germany and Württemberg since the beginning of the 1990s. Stefanie Brauer-Noss, who did extensive research on these reform processes, comes to the conclusion that reform was almost exclusively focused on structural changes, or '*Prozessentwicklung*' (Brauer-Noss 2016:17). It resulted in a tension-filled relationship between structural processes of reform and a theological understanding of the church.

If the church is an earthly-historical form of existence of the risen Lord Jesus Christ, the most powerful witness to the world is the fact that the church exists and functions as church. If we understand the essential nature of the church, 'being church' is a mind-boggling enterprise. If, like Barth, we believe that the church is 'in its visible being a witness to its invisible being' it has far-reaching implications (Healy 2008:115).

The spontaneous use of the expression *ecclesia reformata semper reformata* by so many reformed theologians and churches is, to my mind, a contemporary and essential addition to the famous reformed principles of *solus Christus, sola fidei, sola gratia* and *sola scriptura.* The fact that such an expression could rise like a phoenix and find almost universal acceptance is an indication that after 500 years, there are signs of a renewed reformation, of an *ecclesia reformata semper reformanda.*

Summary: Chapter 4

During 2017, churches with their roots in the 16th-century Reformation, will be celebrating the legacy of the Reformation. It affords theologians and churches the opportunity to reflect on the principles of the Reformation and its relevance at the start of the 21st century. This contribution reflects on the question of the necessity of church reformation, based on three texts from different periods in the history of the church. Firstly and primarily, Calvin's '*De necessitate reformandae ecclesiae*' of 1543 sheds light on the issues the 16th century reformers were faced with and why they believed the church needed reformation. Calvin had a very clear view on the necessity of church reformation, but that it should also come to some conclusion once the liturgy and doctrine are in order. The question of church reformation is then further discussed in the light of two other texts, one from Jodocus van Lodenstein ('*Beschouwinge van Zion*') and Karl Barth (1947, 1948) ('*Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*'). All agree on the necessity of church reformation, but differ in terms of theological and practical implications. The contribution concludes with a few remarks on the modern maxim '*ecclesia semper reformanda*'.

Deel 2

Op die voetspore van die Reformatore

Hoofstuk 5

Adrianus van Selms as reformatoriese teoloog

Piet B. Boshoff
Reformed Theological College
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Research Project Details
Project Leader: A. Ungerer
Project Number*:* 82329542
Project Description: Dr Piet Boshoff is participating in the research project, 'Contextualised Reformed Theology in South Africa', directed by Dr André Ungerer of the Reformed Theological College, Faculty of Theology, University of Pretoria.

Inleiding

Adrianus van Selms (1906–1984) het in 1938 uit Nederland na Suid-Afrika toe gekom as lektor in Semitiese Tale aan die Universiteit van Pretoria. Hy is dadelik betrek om Bybelse Argeologie en soms Ou-Testamentiese Wetenskap vir teologiestudente van die Hervormde Kerk te doseer. Die Hervormde Kerk het hom ook hartlik as prediker ontvang. Hy het gereeld gepreek en ten minste by twee geleenthede inwydingsdienste gelei, Vanderbijlpark en Brakpan.

Van Selms het uit baie oorde erkenning geniet. Hy was volle lid van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns, wat in 1976 die Stalsprys vir Teologie aan hom toeken;

How to cite: Boshoff, P.B., 2017, 'Adrianus van Selms as reformatoriese teoloog', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4562. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4562

en korrespondent van die Nederlandse Koninklike Akademie van Wetenskappe. In 1959 word hy benoem tot Offisier in die Orde van Oranje-Nassau en in 1975 tot erelid van die British Society of Old Testament Study. Die Universiteit van Suid-Afrika het hom met ’n eredoktoraat in Teologie vereer en die Universiteit van Pretoria met ’n eredoktoraat in Lettere. Hy is ook aangewys as een van die honderd grootste presteerders op akademiese gebied, gedurende die 20ste eeu, aan die Universiteit van Pretoria.

Na sy afsterwe op 30 April 1984 het mev. Van Selms en die kinders sy hele akademiese boekery en sy versameling van 17de-eeuse Nederlandse poësie aan die Universiteit van Pretoria geskenk. Tot sy nagedagtenis het die Fakulteit Teologie die ‘Van Selms Leeskamer’ ingerig en word daar jaarliks in Suid-Afrika ’n Van Selms Gedenklesing gehou.

As verantwoordelike teoloog kon Van Selms nie afsien van die ontdekking van die evangelie deur die Kerkhervorming van die 16de eeu nie. Om kers op te steek by Reformatore soos Martin Luther, Philipp Melanchthon, Johannes Calvyn beteken om hulle te waardeer in soverre hulle Jesus Christus vir hulle tyd uitgelê het en uit te kom by die grondslag waarop hulle gebou het: Die lotgevalle van Jesus Christus soos wat Hy in die Bybelse tradisie oorspronklik betuig word.

In ’n tydperk wat gekenmerk is deur die onopgeloste metodeprobleem, toe eksegete en dogmatici oorhoops met mekaar lê en die dogmatikus, Ben Engelbrecht ([1962] 1982:59), kon opmerk: ‘Salig is ook die eksegeet indien hy presies weet wat hy doen’ naamlik oor hoe die Bybel gelees moet word: dogmaties of histories krities?, was Van Selms een van die wat as eksegeet ook sy eie dogmatikus was en so ’n eenheid van eksegeties historiese en sistematiese wetenskap kon beoefen. In hierdie sin verteenwoordig hy ’n uiters noodsaaklike en belangrike hervorming in die teologie. ’n Hervorming, ’n verandering van denkgewoontes wat nog nie behoorlik ingesink het nie. Op die manier het hy verantwoordelikheid vir die Kerkhervorming vir sy tyd aanvaar. Die krisis waarin die kerk verkeer is die krisis van sy verkondiging en daarom is Kerkhervorming in die eerste plek ’n teologiese opgawe.

Volgens die reformatoriese tradisie beweeg die amp van predikant heen en weer oor die terreine van die teologie, prediking, kategese en herderlike sorg. Terreine wat onderskei, maar nie geskei word nie. In die teologie gaan dit om ’n verstaansproses om ’n Bybelse teks hier en nou te verstaan wat kan lei tot ’n verstaanbare preek. Kategese is kerklike onderrig in meer algemeen verstaanbare terme aan die jeug met die oog op die aflê van die geloofsbelydenis. In die herderlike sorg word raad gegee oor geloofsake en lewenswandel.

Teologie

Reformasie

Tydens koning Josia se bewind is daar in 622 v.C. ’n boek, ‘verbondsboek’ genoem, wat vermoedelik Deuteronomium 12–26 bevat het, in die tempel in Jerusalem ontdek. Josia

maak die vergete woord openlik bekend. En waar godsdiens vantevore rondom die tempel eredienste met bedevaarte daarheen en offerandes daar gesentreer het, word dit nou weer by vernuwing ’n lees en luister na die goddelike Woord met gebed en sang as antwoord daarop (2 Kon 22:8–23:3; 2 Kron 34:14–33; Van Selms 1947:190, 1969:99–100, 1978:75). Die mens moet die waarheid hoor, dit word aan hom gegee, geopenbaar; hy hoef dit nie te gaan uitvind nie. Plegtig lees die koning die eise wat die Here stel voor en die volk moet daarop bevestigend of ontkennend antwoord. Die hervorming word deurgevoer, die afgodsbeelde word verwyder en uiterlik word almal verplig om getrou aan die verbond te bly.

Die verbondsverhouding kan na aanleiding van ’n huweliksverhouding of ’n vasalverdrag uitgewerk word. Tussen God en sy volk bestaan daar nie ’n vanselfsprekende verhouding nie, dit berus op ’n wilsdaad van God wat vir Hom, as eggenoot ’n vrou kies of as meerdere ’n mindere kies en aan hulle ’n bepaalde gedrag oplê (Van Selms s.a.:122–123, 1972:66). ‘Verbond’ vul die ‘verkiesing’ aan deurdat van die verkosenes ’n bepaalde gedrag verwag word (Van Selms 1967a:177, 184, 190–191; 1978:73). Israel sien hulleself nie as bloot ’n sosiologiese grootheid nie, maar wil volgens hulle verstaan van hulleself meer as dit wees. God staan by sy woord en Hy begelei sy volk, soos dit nodig mag wees, met oordeel en genade. Die Nuwe-Testamentiese verkondiging van die lotgevalle van Jesus Christus brei die verbond uit na alle mense en is gemaklik daarmee om hierdie Ou-Testamentiese voorstelling te inkorporeer. Almal word uitgenooi om die reëlings van die verbond te gehoorsaam en deel daarvan uit te maak.

Die gebeure rondom die ontdekking en ingebruikneming van die verbondsboek maak duidelik wat onder reformasie of Kerkhervorming verstaan word. Wat sou daar aan die kerk wees om hervorm te word? Die maatstaf wat by so ’n herformasie aangelê word moet sekerlik ’n kriterium wees waaraan die kerk homself meet en dit is die evangelie, die woord wat van buite die mens, van God af, na hom toe kom. Hervorming beteken om na die oorspronge toe terug te gaan, na die fundamentele, die blywende, wat verloën kan word, maar nie uitgedien kan raak nie. Daar kan natuurlik ook ander maatstawwe vir die kerk aangelê word, byvoorbeeld uit die verwagtinge wat die samelewing sou stel aan die kerk op grond van die morele hoë grond wat die kerk sou hê of watter nut godsdiens nog kan hê vir die moderne mondige wêreld. Die kerk moet sulke vrae van buite sekerlik uitstaan, maar self moet kerk en teologie aan sy eie saak en eie opdrag getrou bly of andersins homself ophef.

Dat die woord moet klink en gehoorsaam moet word staan daarvoor in dat die verhouding vir die mens nie maar net altyd beskikbaar is nie. Geskied dit wel, kom die uiteindelike, eskatologiese verhouding tot stand: God en mens ten diepste versoen. God word erken in sy oneindige voorsorg vir die mens en die mens wat uitkom in die regte ontsag vir God en so goddelik begenadig. Die uiteindelike is ook net teenwoordig deurdat dit verkondig word en die teologie bly aan hierdie verkondiging diensbaar. Hier waar die

uiteindelike ter sprake gebring word lê die beslissing vir of teen teologie. As teoloog het Van Selms die moed gehad om die getuienis van die handeling van God aan die wêreld te bedink en uit te lê. Sy eksemplaar van die 'verbondsboek', wat ons in die klas gesien het, was voos geblaai soos hy die getuies opgesoek het.

Die histories-kritiese metode

Met die opkoms van die historiese bewussyn was dit nie meer moontlik om die Bybelse tekste aan die historiese navorsing te onttrek nie. Sedert die twintigerjare van die 20ste eeu wek die dialektiese teologie 'n nuwe belangstelling daarin wanneer dit die Reformatoriese teologie herontgin (Ebeling [1950] 1976:1–2). Ebeling ([1950] 1976:35) teken aan dat die merkwaardigste verskynsel van die nuwere tyd se teologiebeoefening is dat dit veral die teoloë self was wat onverskrokke en onverbiddelik die histories-kritiese metode toegepas het sonder om, op enkele uitsonderings na, vervreemd van die saak van die teologie geraak het. In beginsel het die Protestantisme die gevaarlike pad van die histories-kritiese metode gekies. En dit met reg, want daarmee is die reformatoriese beslissing van die 16de eeu teenoor die Rooms-Katolisisme gehandhaaf (Ebeling [1950] 1976:40–41).

Die uitdrukking 'histories krities' laat die indruk dat hier gekritiseer, afgebreek word, maar die bedoeling is dat daar op historiese vlak 'n onderskeid gemaak moet word tussen die hede waarin die teks gelees en verstaan word en die verlede waarin die teks geskryf is. Hierdie benadering staan teenoor die dogmatiese metode waarvolgens die Bybeltekste gelees word asof dit vir vandag geskryf is. Die Bybel word dan beskou as in beginsel sondermeer toeganklik vir die toegewyde leser.

Die eksegeet wat die Bybelteks histories krities benader kan dit egter nie doen sonder om ingebed te wees in die resultate wat sy voorgangers langs die dogmatiese metode bereik het nie. Die reformatore het sonder veel historiese ondersoek die saak van teologie gereeld getref en dit sou onverantwoordelik wees om die egte stryd om te verstaan wat in die dogmatiese tradisie geleë is, verby te gaan. In aansluiting hierby verduidelik Van Selms (1936) dat die Ou Testament benader moet word vanuit die dogma van die kerk:

> Wij zijn immers niet anders dan dienaars der kerk, ook en vooral by het lezen en verklaren van de Schrift. Het ware onwerkelijk, te ontkennen dat het kerkelijk dogma de sfeer is, waarin wij leven en ons bewegen. Zelfs de gemiddelde atheïst maak zich er feitelijk niet los van. (bl. 10)

Hy voeg by dat dit vanself spreek om die kerklik dogmatiese insigte tot grondslag van die studie van die Nuwe Testament te maak. Reformatories uitgedruk kom die kerklik dogmatiese besit neer op die regverdiging van die goddelose, *iustificatio impii.*

Van Selms (1936) beskryf die sistematies teologiese ontwerp:

> Het essentieele van heel de Bijbelsche boodschap, zowel in O. as in N.T., is onbestreden dit, dat het leven van den mensch er in wordt bepaald door oordeel en genade Gods. Deze zingeving

> van buiten af, waarvan de dogma's van verkiezing en rechtvaardiging de uitvloeisels zijn, is de grondtoon van Genesis tot Openbaring. Het wezenlijke aan een mensch is zoowel in O. as in N.T. niet hetgeen in hem is, maar tot hem wordt gesproken. (bl. 20–21)

So is Jeremia nie 'n profeet wat swael en vuur afroep oor sy volk en daarna 'n koppie koffie by die huis gaan drink nie. Nee, sonder dat hy dit hoog opgee, vereenselwig hy hom met die daad en lot van die volk. Hy ondergaan saam met hulle die regverdige oordeel van God. En, voeg Van Selms (1972:158) by, hierin lê 'n boodskap vir ons. Al wat hom van sy volk onderskei, is dat hy God se regverdigheid aanvaar. Dit maak hom, volgens Van Selms, die 'denkende riet' van Pascal.

Dit kan egter nie ontken word dat die histories-kritiese metode uit 'n ondogmatiese grondhouding stam nie. Om te verhoed dat hy in hierdie rigting deur sy metode meegevoer word herinner Van Selms (1951) homself aan die riglyne vir sy arbeid:

> Een plichtsgetrouw historicus en philoloog behoort van tijd tot tijd een dogmatiek te lezen. In de eerste plaasts wel, omdat hij anders mischien vergeten mocht, waarom hij zich aan de studie van de oud-Israelitische letterkunde gewijd heeft. Voorts heeft het zijn belang, nu en dan eens na te gaan, wat de systematici doen met de goudkorrels, die zijn arbeid hun bood. (bl. 76)

Hierdie voorverstaan wat die eksegeet rigting gee, moet nie eng intellektualisties verstaan word nie. Hy kom om seker te maak of dit nog so is, soos hy geleer het. Hy is die betrokkene, die soekende, die vraende. Hoekom word daar so 'n ophef van die *sola scriptura,* die Skrif alleen gemaak? Juis daarom vra hy of dit waar is dat God hier spreek, soos ons geleer het? Mense verwag van die eksegeet om sonder voorveronderstellings sy uitleg te benader, omdat die teks self rigting aan die verklaring daarvan sal gee. Maar dit is nie so eenvoudig nie. Want die teks word benader met sekere vrae wat daaraan gestel gaan word. Maar die teks moet ook toegelaat word om sy eie antwoorde te gee. Dogmatiese uitgangspunte mag nie die eksegese oorheers nie (Van Selms 1967a:Voorberig). Wanneer die teks die bedoeling het om, nie net inligting oor te dra nie, maar om 'n aanspraak op die leser te maak, moet die leser hom die geleentheid daartoe gee om daarvan te hoor hoe dit met hom, met sy lewe gesteld is.

Van Selms tree toe tot die debat oor die sleutelmag wat telkens tussen Rooms-Katolieke en Protestante opvlam en kom met 'n geslaagde kinkel in sy uitleg wat hom aan die einde van sy opstel oor '*De sleutelmacht*' (Van Selms 1970:260) laat uitroep: '*Hoe fundamenteel is exegese, niet ondanks maar dank zij haar taalkundig en archeologisch gepeuter, voor theologie en kerk, voor kerk en wêreld!.*'

In die opstel vind hy (Van Selms 1970:258) 'n parallel van Matteus 16:19 '*Ik zal u de sleutels geven van het Koninkrijk der hemelen*' in Lukas 12:42. In sy voorafgaande vraag het Petrus wou vasstel of Jesus spesifiek leidinggewende figure in die gemeente in gedagte het, of dalk die hele gemeente. Jesus antwoord met 'n vraag: 'Wie is eintlik die getroue en verstandige bestuurder vir wie die eienaar oor sy ander slawe sal aanstel om hulle op tyd

hulle kos te gee?' Dit word duidelik dat Jesus nie net Petrus bedoel nie, maar die apostels in die algemeen. Van 'n uitsonderingsposisie van Petrus is geen sprake nie. In die lig moet ook die toekenning van die sleutelmag in Matteus 16:19 gesien word.

Vir die 'deel' wat die mededienaars van die huisbesorger moet ontvang, verwys Van Selms (1970:258) na hoe Paulus in 1 Korintiërs 4:1–2 die apostels beskryf as '*dienaren van Christus en uitdelers der verborgenheden Gods.*' Verder (Van Selms 1970):

> Dat het bij de sleutelmacht om het uitdelen, om de verkondiging van het evangelie gaat, blijk ook uit het tweede deel van Matth 16:19: wat gij op aarde binden zult, zal gebonden zijn in de hemelen, en wat gij op aarde ontbinden zult, zal ontbonden zijn in de hemelen. (bl. 259)

Met 'bind' en 'ontbind' word Petrus en alle ampsdraers verseker dat hulle uitleg van die Skrif gesaghebbend sal wees, solank as wat hulle ware uitdelers van God se voorrade bly (Van Selms 1970:259).

Op grond van sy aanbieding bevraagteken Van Selms (1970:260) dan die uitleg van die *Heidelbergse Kategismus* vir Sondag 31 wat die sleutels van die hemel nie net op die prediking betrek nie, maar dit ook 'die Christelike ban' laat insluit. Hy wat in beheer van die paleisvoorrade is kan tog nie self besluit aan wie hy die daaglikse rantsoen gaan uitdeel en aan wie nie.

Evangelie en wet of indikatief en imperatief

Die verhouding van evangelie en wet is vir Van Selms (1938b:99–101) werklik dialekties: Elkeen van die twee begrippe word deur die ander een bepaal en moet saam daarmee verstaan word. Wat geloof is, word in hulle eenheid beskryf. Hy beveel as vertaling van die eerste van die Tien Gebooie aan*: 'Naast Mij, de Heere uw God, die u uit Egipteland, uit het diensthuis, uitgeleid heb, zult gij geen ander goden hebben*' (Van Selms 1938b:99). Die dekaloog stel dus die evangelie of indikatief waarin daar verlossing plaasgevind het. Die Israeliete is nie meer slawe nie. Die imperatief of bevel wil hulle help om vry te bly, deur hulle by hulle bevryder te laat hou. In hierdie dialektiese sirkel is die een nooit sonder die ander nie. Die een volg nie in tyd op die ander nie, hulle bly as paar saam (Van Selms 1938b):

> Het gebod tot geloof brengt tot dit geloof; het is te vergelijken met het lokken van de kuikens door de hen: de geluiden, die de hen maakt, zijn niet enkel een objectieve mededeling: daar is gevaar en hier ben ik – neen, ze doen wat, ze brengen de kuikens naar de moeder. Maar niet als stok en blok: Jeruzalem, Jeruzalem, hoe menigmaal heb Ik uw kinderen willen bijeenvergaderen, gelijkerwijs een hen hare kiekens onder de vleugelen vergadert, en gijlieden hebt niet gewild. (bl. 100-101)

Vir Van Selms berus die gedrag nie op bepaalde gevolgtrekkings wat uit die verlossingsgebeure gemaak moet word nie, maar op die bly by die Verlosser. En hy neem waar dat die kerk wel die evangelie wil hoor, maar tog huiwerig is om deur te druk tot by die werklike goddelike

genade toe. Dit is asof die kerk te swak is vir sy eie verkondiging. Kerke is bang dat dit onverskillige en roekelose mense tot gevolg sal hê en verkies in die plek daarvan ’n mengsel van soveel persent evangelie plus soveel persent wet (Van Selms 1940):

> Die kerklike prediking is gewoonlik versigtiger as die Bybelse. Daar is die Roomse versigtigheid: dit bind die vergewing van God aan die goeie werke, wat die boeteling in gehoorsaamheid aan die voorskrifte van die kerk moet volbring; en daar is ook Protestantse versigtigheid: daar word die vergewing gebind aan ’n sekere staat van die siel, aan bepaalde belewenisse, of ten minste aan die verlange van die hart. (bl. 82–83)

Na aanleiding van die Latynse weergawe van die openingswoorde van die Johannes-evangelie *In principio erat verbum* bou Van Selms (1959–1960:69–70) sy argument dat die woord wat in die begin was nie sommer enige woord was nie, maar spesifiek ’n werkwoord. Dit word algemeen aanvaar dat Johannes hiermee die ‘en God het gesê’ van Genesis 1 ophaal. Die Hebreeuse woord wat daar sou kon staan, dra, behalwe ‘sê’ ook die betekenis van ‘beveel’. In Psalm 33:9 vul die ‘sê’ en die ‘gebied’ mekaar aan (Van Selms 1959-1960):

> Want Hij sprak en het was er,
> Hij gebood en het stond er.
>
> Het spreken van God is dus iets anders dan het spreken van Adam. Deze gaf de dieren namen: hij sprak in naamwoorden; hij constateerde wat was. Gods spreken is een gebieden, waardoor de dingen, die niet waren, in het aanzijn geroepen worden. Menselijk spreken beweegt zich binnen analytische oordelen; het goddelijk spreken is een synthetisch oordeel. Door het spreken van God komen de dingen in het aanzijn, en worden mensen tot het rechte handelen opgeroepen. (bl. 70)

Ander godsdienste

Van Selms (s.a.:31) vra nie na ander openbaringe van God naas die openbaring in Christus nie. Iemand wat dit sou wou doen, verstaan nie dat die openbaring as werklike openbaring nie aangevul kan word nie, of hy staan nog buite die geloof, of hy vra bloot uit nuuskierigheid en nie werklik as betrokkene nie.

Luthervergessenheit

Teen die agtergrond van die verskynsel dat Martin Luther se lewenstryd en teologie tot ’n groot mate vermy en op die agtergrond geskuif bly, waarskynlik omdat mense daarvan terugdeins om hulle met so ’n groot saak in te laat, noem Van Selms dat hy aan Luther gedink het en haal van sy ‘voortreflike uitsprake’ aan: ‘’n God is dit waarop ’n mens al sy vertroue stel; dit is die vertroue van die mens wat God en afgod maak’ (Van Selms s.a.:29).

Hoewel hy dit 'voortreflik' noem, wil hy Luther hierin nie volg nie, omdat die uitspraak maklik misverstaan word in die sin dat 'God' dan niks meer as die projeksie van die menslike verlange sou wees nie.

Luther het geloof met die gewaagde uitdrukking *creatrix Dei*, 'skepper van God' beskryf. Deur hom in die geloof aan God toe te vertrou, laat die mens God toe om God te wees. Net in die geloof het God sy Godheid. Hy ontvang sy Godheid nie van my nie, maar deur sy skeppende woord laat Hy my glo en word Hy teen alle weerstand in, God vir my, deurdat ek glo. Vir Luther skep die geloof nie die werklikheid nie, dit is eerder die gebeure waardeur die mens toegelaat word in die werklikheid van God en van sy eie lewe. Van Selms (s.a.:26) se waarskuwing dat 'n mens nie om die geloof nie, maar deur die geloof geregverdig word, sluit myns insiens goed by Luther se standpunt aan. Deur die geloof gebeur dit: Ek neem God op sy woord. Net die geloof laat reg aan God geskied, maar dit beteken nie dat Hy buite die geloof nie bestaan nie.

Die twee-ryke-leer

Soos bekend het Martin Luther onderskei tussen die geestelike en wêreldlike regimente. Vir hom hang hierdie belangrike onderskeid saam met die hele saak van die regverdiging van die sondaar. Hierdie onderskeid korrespondeer met die onderskeid tussen wat mense doen, aan die een kant, en wat God doen, aan die ander kant. Mensewerke gaan mank aan dwaling, foute, onvolmaaktheid en word deurtrek van menslike skuld en val onder die oordeel van God. Aan sy kant bly God besig om sondaars te vergewe en met sy genadewoord te regverdig.

Dit moet met genoeë wees dat Van Selms (1952:8, 10) vertel van die volksplanter, Jan van Riebeeck, wat in die Culemborg Hervormde Kerk gedoop is, waar Van Selms self as predikant jare later gewerk het, se bestuurstyl, wat hy kontrasteer met dié van sy eweknie, Jan Pieterzoon Coen in Batavia. 'Van die teokratiese trekke, wat sy bestuur van Batavia soms kenmerk, is aan die Kaap geen spoor te ontdek nie'(Van Selms 1952:10).

Van Selms (s.a.) onderskei tussen die staatsgesag, wat nie sonder geweld kan funksioneer nie en die heerskappy van Jesus Christus, wat Hy deur sy woord en Gees uitoefen:

> Die manifestasie van die koningskap van Christus word dus gevind in die bekering van sondaars. Dit is sy wesenlike glorie. Ons moet nie probeer om die eer van God êrens anders as in die verkondiging van die evangelie te soek nie. (bl. 58)

'n Treffende voorbeeld waarmee Van Selms illustreer hoe aan God die eer gegee word, kom na vore in die woorde van Josua aan Akan, nadat die orakel hom as die skuldige aangewys het: 'My seun, maak tog die Here, die God van Israel, heerlik en gee Hom die eer; en gee my tog te kenne wat jy gedoen het' (1948a:161). Hier word om aan God die eer

te gee gelykgestel daaraan om belydenis van skuld te doen. Van Selms (s.a.:149) wys daarop dat 'skuldbelydenis' en 'lofprysing' in Hebreeus deur een woord 'tdh' uitgedruk word.

Prediking

Erkenning

Van Selms ontwikkel die reformatoriese verstaan van die formule *exstra nos,* 'buite ons self' deur geloof met die woord 'erkenning' te beskryf: 'Die geloof is 'n erkenning, en die erkenning rig hom altyd op 'n werklikheid wat reeds daar is' (Van Selms s.a.:117). Erken beteken dat dit ons eie insigte oorskry. Met die erkenning word dit wat buite ons gebeur in ons opgeneem.

Geloof is nie gerig op die eie lewensmoontlikhede van die mens nie, maar gerig tot God, oor wie die mens nie beskik nie, maar wat die mens tegemoet kom. Hy is buite my deur my te bevraagteken. As Hy my nie sou bevraagteken nie, sou Hy nie van my verskil nie en bloot 'n verlengstuk van my self wees. Erkenning van die ander en om Hom toe te laat om my te bepaal is een en dieselfde saak.

Dit kan lonend wees om aandag te gee aan Van Selms se gebruik van 'erkenning'. Vir hom hou dit verband met erkentlikheid, dankbaarheid en aanvaarding. Deur die verkondiging van God se weldade word 'n mens tot die geloof gebring. Die mens luister na die verkondiging nie as die mededeling oor een of ander geheim of saak nie, maar dat God homself meedeel as die een wat gedagtes van vrede oor hom het, en hy luister of ontkennend of erkennend. In die luister het die hoorder al klaar beslis hoe hy luister. Gebeur dit instemmend, ontstaan die erkenning by die besef van die oordeel en genade waarin God in Jesus Christus aanspraak op die mens maak. En die erkenning van God korreleer met die selfverstaan van die mens as sondaar wat vergifnis ontvang. Dit gebeur nie so dat die mens eers verstaan en daarna vanuit 'n neutrale oorweging sy keuse maak nie. Luisterend word sy bestaan vir homself deursigtig of verwerp hy die boodskap as 'n hindernis in sy strewe na selfverwesenliking. Dit gebeur voor hy nog enigiets anders doen, in geloof of ongeloof. Die erkenning kom nie uit 'n natuurlike erkenningsvermoë wat neutraal sou staan teenoor geloof en ongeloof nie, maar uit die geloof self, wat oor die hindernisse heen die woord van God hoor.

Die oproep 'bekeer julle!' wat Johannes die Doper en Jesus ook gemaak het, laat die indruk dat die mens wel in staat moet wees om homself te bekeer, anders sou so 'n oproep mos sinneloos wees. Die mens kan besluit om hom, na deeglike oorweging tog te bekeer. Van Selms meen dat dit 'n al te rasionele en oppervlakkige verstaan sou wees, wat nie rekening hou met (Luk 13:34; Van Selms s.a.):

> [*D*]ie feit van die werking van die gebod 'Bekeer julle' self nie. Die feit dat die Here dit vir die mense sê, maak kragte in hul vry waarvan hulle tevore nie geweet het nie. Die gebiedende wys in die mond van die Here is self die groot krag tot bekering. Wanneer 'n hoenderhen haar kuikens roep is dit die werking van haar lokgeluide wat die kuikens na haar toe laat kom. Jesus het self hierdie beeldspraak gebruik. (bl. 168–169)

Die woord van die kerklike verkondiging tree op as die mag van die verandering van die menslike werklikheid wat hom spontaan oorkom.

Van Selms (s.a.:115, 1948b:10) toon aan dat geloof 'n sonderlinge werkwoord is. Uiterlik kom dit voor as 'n aktiewe werkwoord, maar dit is net skyn. Dit kan vergelyk word met 'n woord soos bewonder. Dit is nie my werk, my prestasie om te bewonder nie. Dit gebeur eerder so dat mense en dinge so 'n houvas op my kry dat ek my in bewondering gewonne moet gee (Van Selms s.a.):

> Ek word oorweldig deur die goedheid van God wat uit vrye genade, om niks, vir my my sondes vergewe. Die sondevergewing volg nie op die geloof nie, maar gaan daaraan vooraf. In die geloof word ons bewus van wat van ewigheid reeds was: 'Die guns waarmee Hy ons wou gadeslaan'. (bl. 115)

Die heilsgebeure, hier geformuleer as 'sondevergewing', maak die voorveronderstelling uit vir die geloof, maar sonder die geloof gaan die heil ook nie gebeur nie.

Genade

Die woord 'genade' het volgens Van Selms (s.a.:33–34) die nadeel dat dit al 'n aanduiding van 'n menslike kwaliteit, 'n menslike eienskap geword het. Die mens neem as 't ware die genade by God oor en word self genadig. 'n Ander misverstand het van die goddelike genade 'n selfstandige saak tussen God en die mens gemaak. Dit kan byvoorbeeld gebeur wanneer in Koos du Plessis (2012) se bekende gebed gesing word *'Wat ek is, is net genade'*. Volgens Van Selms se antropologie dat die mens is wat vir hom gesê word, kan die wete om God se genade nie die karakter van 'n tydlose waarheid, 'n teorie aanneem nie. Dit kan net geskied in die toesegging daarvan en die erkenning van God se aanspraak op die mens. Dit is net waar wanneer dit werklik geskied: 'waar God genadig, dit wil sê *teenoor my* genadig *is* en ek hierdie genade erken' (Bultmann [1928] 1972a:117). Van Selms vervang daarom die drielettergrepige 'genade' deur een wat ongelukkig swaar trek aan ses lettergrepe 'vergewingsgesindheid'. Hy ag dit nodig omdat 'vergewingsgesindheid' 'n persoonlike verhouding veronderstel. En die persoonlike verhouding wat hier na vore kom, bestaan in die sondaar wat deur God vergewe word. Verderaan verduidelik van Selms (s.a.) dat die vergewing nie net die skuld van die verlede delg nie, maar ook:

> [*D*]ie drang tot herhaling wat uitgaan van daardie skuld in die verlede. Die ontdekking dat sonde geen noodlot is nie, is 'n belangrike stap op die pad van die heiliging. (bl. 113)

Martin Luther ([1521] 1931:372) se uitspraak *pecca fortiter, sed crede fortius* [sondig dapper, maar glo nog dapperder] hou in dat ons toekomstige mislukkings nie die einde van die wêreld is nie, want op grond van die verkondigde woord word dit vooruit vergewe. My vryheid gaan ek weer en weer verloor, maar ek glo dat ek dit weer gaan terugkry in die genade wat my vooruitgaan.

> Tot volmaaktheid kom ons in hierdie lewe nie. Die vergewing van sondes wat ons ontvang het, sterk ons egter in die vertroue dat ook dié sondes wat ons nog bedrywe nadat ons onsself in die arms van die Heiland gewerp het, vir ons nog vergewe sal word, en ons sien uit na dié dag waarop deur die dood die laaste spore van die sondige aanleg in ons vernietig sal word. (bl. 113)

In sy besinning oor Luther se rol as hervormer kom Anton van Niekerk (2017:18) tot die gevolgtrekking dat hoewel Luther nog relevant is, het die huidige omstandighede so verander dat ons nie meer soos Luther moet vra 'waar vind ek 'n genadige God?' nie, maar eerder 'waar vind ek 'n genadige mens?' So vra 'n mens wat bevrees is dat hy aan ander mense uitgelewer is. Maar vra hy dan nie heeltemal te min nie?

Nou is dit so dat die manier hoe God optree, ook deur ons mense nagevolg behoort te word. 'Die Here is regverdig. Hy het mense lief wat regverdig en opreg handel' (Ps 11:7). As Hy genadig is, moet ons dus ook genadig wees. Maar wat tussen mens en mens afspeel, omvat nie ons hele bestaan nie. Hier gaan dit om enkele, eventueel begane sondes. Ons kan mekaar net die skuld vergewe waardeur ons aan mekaar skuldig geraak het, terwyl ons verhouding tot God ons hele bestaan betrek en Hy ons geheel wil begenadig.

Van Niekerk vra die beperkende vraag van die etiek, wat bepaalde dade betref. Byvoorbeeld: Ek oortree en jy sien dit oor. Luther se benadering is egter meer radikaal, noem dit metaeties. Dit raak alle dade. Waaraan ontleen ons die reg om te handel? En die Bybel antwoord: 'Op grond van die groot ontferming van God' (Rom 12:1).

In sy kommentaar op Jeremia 1:18b 'wees nie vir hulle verskrik nie, dat Ek jou nie vir hulle laat skrik nie' stel Van Selms (1972:34) dat Jeremia deur hierdie 'manlike manier van bemoediging' bevry word van mensevrees deur godsvrees by hom in te boesem. Net 'n groter vrees, die vrees vir God, kan 'n kleiner vrees, dié vir mense, oorwin. Behalwe eggo's daarvan in die Nuwe Testament laat Van Selms vir Plato toe om sy insig mee te deel: '*Moed is een recht inzicht in welke dingen wel en welken niet gevreesd moet worden*' (Van Selms 1972:34).

Vergewing

Van Selms (1940:79–86) verkondig die evangelie met die hulp van die 'Pauliniese' Psalm 130 se vierde vers: 'Maar by U is vergewing, dat U gevrees mag word.' Hy ontken dat die goddelike vergewing gemotiveer sou word deur die sedelike aanvaarbaarheid van die

mens of deur een of ander kernwaardigheid wat hy sou hê. Die vergewing is nou eenmaal 'by U'. Die beweegrede daarvoor moet nie by die mens gesoek word nie. Die mens kan God op geen manier onder 'n verpligting stel nie.

Verder verwag die goddelike vergewing ook nie 'n onderneming van die sondaar om homself te verbeter nie. So 'n verwagting sou die vergewing net voorwaardelik maak: 'dit sou God in sy verhouding tot die mens van die mens afhanklik maak, en dis Gods eer dat Hy vry is' (Van Selms 1940:81; vgl. Van Selms 1974:107, 1982:75).

Die Psalm sing nie van 'n halwe of 'n nog kleiner vergewing nie, nie van vergewing vir 'n paar dinge of vir baie dinge nie. Dit gaan oor volle vergewing wat die mens ophef en hom met God verenig.

Van Selms (1940:84) vra na die verband tussen die tweede helfte 'dat U gevrees mag word' en die voorafgaande goddelike vergewing. Die verband lê hy dan daarin dat die vergewing 'die volstrekte vrymag van die Here openbaar.' Die Here hoef aan niemand rekenskap te gee nie en dit moet ons vul met vrees en bewing, want ons besef dat niks Hom kan dwing om so en so te vergewe nie (Van Selms 1940):

> Daar is 'n regstreekse verband tussen vergewing en uitverkiesing, en daar is niks wat 'n mens soseer leer om God te vrees as die vergewing, wat die openbaring van die uitverkiesing is. (bl. 85)

In die dogmengeskiedenis van die kerk was die saak van die uitverkiesing nog altyd omstrede. Miskien raak dit minder omstrede wanneer ons die sondige opstandigheid teen die Here van alle mense as uitgangspunt neem. Dit is die staat van verwerping waarin almal hulself gestel het. En in hierdie situasie besef die psalmdigter en psalmsinger dat hulle op 'n wonderbaarlike wyse uit hierdie verlore massa uitgehaal word omdat die Here die werk van sy hande nie wil laat vaar nie. Die goddelike Woord (Van Selms 1940):

> [*B*]ring iets tot stand. Dit werk in die mens die gevoel van afhanklikheid van God, en daarmee die diepe, alles oorweldigende dankbaarheid, 'n dankbaarheid wat geen deug van die mens is nie, maar 'n werking van God deur sy vergewing. (bl. 85)

Die wonderbaarlike is dat die Here hoegenaamd uitkies. Ons moet die paradoks uitstaan en vashou aan die vryheid van die mens voor God en tegelyk die beskikkingsmag van God oor die mens erken. Logies is dit nie. Die Christelike bestaan is nie logies nie. Maar daarmee word dit nie afgeskryf nie. In sy opstel 'Filosofeer' beskryf Van Wyk Louw juis die streng en omvattende denke waar dit probeer om in een verband saam te bring 'dinge wat werklik uiters verskillend is' (Van Wyk Louw 1986:38). Van Selms (1948b:12) self meen: '*Het is geen verdienste, bang te zijn voor helder denken.*' Op sy beurt wonder Bultmann ([1948] 1968:158) of dit werklik so moeilik is om vryheid en genade saam te dink en te verstaan. Want analoë verhoudings in vriendskap en liefde bestaan ook tussen mense. Jy voel aangetrokke tot iemand, iemand trek jou dus aan en van jou kant kan jou toewyding aan die verhouding net as 'n vrye oorgawe eg wees. Dat iemand glo is te danke aan die

werk van die Heilige Gees (Van Selms s.a.). Maar sy werk maak nie van die mens ’n willose voorwerp nie.

> Die Heilige Gees is waarlik Gees: Dit wil sê nie ’n natuurkundige krag nie, nie ’n mag wat eers regtig lekker werk wanneer sy voorwerp magteloos is nie, maar ’n sedelike krag wat as sodanig juis vra om die sedelike en geestelike kragte van sy voorwerp, en dit daarom oproep en in stand hou. (bl. 120)

Van Selms (1940) het dit nodig geag om in sy preek die saak vir ’n tweede keer tuis te bring met ’n Christologiese kurwe:

> As ons sien op die kruis van Golgota en die stem van die Heilige Gees hoor wat ons hart verseker: Dis ook vir jou volbring! – dan kan dit nie anders of ons hart word oorstelp en vervul met dankbaarheid jeëns God. (bl. 85)

Myns insiens was dit nie regtig nodig nie, want die teks betrek die hoorder verby die bloot menslike bestaansmoontlikheid en so kan die teks ‘direk’ gepreek word. Op grond van die struktuurmomente van sonde en vergifnis, menslike diepte en vrees vir die Here bevat dit ’n implisiete Christologie. Die hele Christelike heil as omvattende lewensmoontlikheid word deur die teks ter sprake gebring.

Sonde

Van Selms (s.a.:51–52, 1974:107) beklemtoon ten regte die soewereiniteit van God deur die mens sy eie heil te laat uitwerk ‘met vrees en bewing’, dit wil sê deur dit uit genade te ontvang, want ‘dit is God wat in julle werk om te wil sowel as om te werk na sy welbehae’ (Fil 2:12–13). Hierdie boodskap konfronteer die mens wat egter self sy heil wil uitwerk en nie ’n rol aan God daarin kan toeken nie. Vir Van Selms is dit die wesensbepaling van die konkreet eksisterende mens, so dat alles wat hy doen – goed of sleg – daaronder val (Van Selms s.a.):

> Waar die Jodedom opgaan in uitwendige wetsopvolging; waar die Christendom verword tot ’n stelsel van gedragsreëls; waar monnike probeer om deur selfopoffering en onthouding die hemel te verdien; waar mense dink dat die ewige saligheid afhanklik is van die vraag of hulle lewe aan ‘redelike eise’ voldoen het – waarby hulle natuurlik self uitmaak wat ‘redelike’ en wat ‘onredelike’ eise genoem word – in al hierdie dergelike gevalle probeer die sondaar om homself te verlos. (bl. 52)

Sonde is vir Van Selms ’n godsdienstige begrip. Dit beteken dat dit inhoudelik in stryd kom met die kern van die Christelike geloof; en verder dat die erkenning van sonde saamhang met die erkenning van God. Vir die gelowige verdwyn sonde nie, want geloof is ’n voortdurende oorwinning oor die sonde. ‘In die Christelike leer kom die sonde net as vergeefde sonde voor’ (Van Selms s.a.:49). Wat sonde is weet ’n mens nie uit homself nie, want ons weet nie hoe God ons beoordeel nie. As ’n mens van sonde, werklike sonde

as twyfel aan en wantroue in God, weet, erken hy dit net deur openbaring. In die kerklike prediking word dit saam met vergewing uitgelê en in die reformatoriese kerk word daar voortdurend nagedink oor wat sonde en die vergewing daarvan behels. Die sondaar wantrou God, glo nie in Hom nie en bly hoogmoedig (Van Selms s.a.):

> Daar is in die verlede baie getwis oor wat nou eintlik die hoofelement in die sonde is: die ongeloof, die hoogmoed of iets anders. Die waarheid omvat vermoedelik dit alles: die wilsverset van die mens teenoor God se liefde kom nie sonder ongeloof en hoogmoed tot stand nie. (bl. 45)

’n Verandering kan net by die mens intree wanneer die Woord van die Here tot hom deurdring. Daarom stel Van Selms dit dat ’n sondaar homself nie kan verlos nie. Revolusionêre vermy die sonde, want om dit ter sprake te bring sal neerkom op ’n lastige versteuring van hulle utopistiese toekomsdrome.

Here

‘Here’ is die vertaling van twee woorde in die Ou Testament. *Baäl* is die een en dui gewoonlik die besitter aan van lewelose dinge, soos landstreke, en diere. *Adon* is die ander een en kom gewoonlik voor met die agtervoegsel ‘my’ as aanduiding van die God van Israel: my Here (Van Selms s.a.:61). By *Adon* lê die klem nie soseer op besit nie, maar op outoriteit. Tussen die Here en sy volk bestaan ’n gesagsverhouding, ‘’n sedelike verhouding’. Dit hou in dat die gesag waarmee die Here se woord na sy volk toe kom, hulle nie onder dwang plaas nie, dit word ’n sedelike gesag. Wie Hom nie wil hoor nie, hoor Hom nie. So iemand is nog nie ryp daarvoor nie. Maar dit beteken nie dat so iemand vry is nie, hy is maar net gehoorsaam aan ander magte, magte wat tussen hom en die Een wat regtig met gesag na hom kan omsien, inskuif. Aan sulke mense bied die Here sy genadige heerskappy aan. Die erkenning van gesag in geloofsake staan teenoor die opvatting wat geloof opvat as ’n soort wete wat die mens verwerf asof hy die eerste persoon is. Hy is egter die tweede persoon in die geestelike rangorde naas God wat die eerste persoon is.

Belydenis of keuse

Na aanleiding van Josua se afskeidswoorde aan Israel (Jos 24:15; Van Selms 1958):

> Maar indien het kwaad is in uw ogen, den Here te dienen, kiest dan heden, wien gij dienen zult: of de goden, die uw vaderen aan de overzijde der rivier gediend hebben, of de goden der Amorieten, in wier land gij woont. (bl. 212)

stel Van Selms (1938a:44–45, 1958:216), sover ek kon vasstel – man alleen, dat die vryheid van ’n keuse net moontlik word nadat die volk sy rug op die Here gedraai het. Hulle kan dan kies tussen die gode van die Eufraatvlakte of die van Kanaän. Hulle keuse kan dan val of op die afgode van hulle voorouers of op die afgode van hulle nuwe omgewing. ’n Mens

kies nie om die ware God te dien nie, jy gehoorsaam Hom wie se weldade jy nie vergeet nie. Die Nuwe Testament sluit hierby aan, waar Jesus sê: 'Julle het My nie uitgekies nie, maar Ek het julle uitgekies' (Joh 15:16). Van Selms vra homself af waarom die Protestantse Nederlander keuse en belydenis so graag met mekaar verbind.

Kategese

Die ou rympie

In ons studentedae het ons so nou en dan 'die ou rympie' soos Van Selms (s.a.:11) dit noem moes hoor: 'Hy wat nie studeer nie is nie bekeer nie.' Vir 'n aanstaande predikant aan die universiteit maak dit dadelik sin. Soos wat van enigiemand anders verwag kan word om sy vak te ken, moet jy tog ook jou vak ken. Hoewel jy nie oor jou eie bekering beskik nie, moet jy darem dit wat jy aan jou eie toerusting kan doen met oorgawe aanpak. Die bekerings sal vir hulleself sorg. Ek het so gedink en dit het in daardie omgewing ook so geklink dat dit veral vir teologiestudente sou geld: Hy wat nie studeer nie is nie bekeer nie. Maar ek was verkeerd. In sy toeligting op die Katkisasieboek haal Van Selms (s.a.:11) die rympie weer aan en hierdie keer in die geselskap van kategete. Die katkisasie is ook 'n verstandsaangeleentheid. By 'n Sondagskoolkongres verduidelik hy die woord 'studie', dit beteken eintlik en oorspronklik: 'liefde'.

En om die saak nog nader aan die huis te bring stel Rudolf Bultmann ([1927] 1972b:87) dat die gelowige, elke gelowige, tog wil weet in wie hy glo en nie soseer of hy glo nie. Die ouer teologie het gefokus op die inhoud van die geloof, op die voorwerp waarop die geloof gerig is en het dit gedoen ter wille van die geloof waarmee 'n mens glo. Intussen het daar 'n verskuiwing gekom, so radikaal dat daar nou in die nuwere teologie meestal gefokus word op die geloof waarmee 'n mens glo en raak die inhoud van die geloof in die proses verlore. Geloof word beskryf as 'n menslike houding wat in alle godsdienste van toepassing is. Populêr gesproke kom dit daarop neer dat iemand glo, en nie wat iemand glo nie. Hierdie verandering kan nie as 'n hervorming beskou word, 'n terugkeer na wat was nie, dit is eerder 'n revolusie wat breek met die oue. Om hierdie ontsporing aan te dui en te vermy formuleer Van Selms na aanleiding van die 'ek glo' in die aanhef van die geloofsbelydenis (Van Selms s.a.:26; vgl. 1948b):

> In werklikheid kan 'n mens nie oor geloof in die formele sin praat nie; die geloof word deur sy inhoud en voorwerp bepaal. Daarom is ook so baie preke wat oor die geloof handel, tot onvrugbaarheid gedoem; hulle wek die indruk dat die geloof 'n besondere oorgaan van die menslike persoonlikheid sou wees. (bl. 10–11)

Nog 'n manier om die inhoud van die geloof te vermy en by die aard daarvan vas te steek, kom na vore waar mense verklaar dat hulle soos 'n kind glo. In so 'n naïewe geloof gaan

dit glad nie om in wie of wat geglo word nie. Die waarheidsvraag word opgeoffer aan 'n gevoel van sekerheid.

Veronderstel Onkunde

Die Hervormer het berig dat Van Selms tydens 'n naweekkursus te Krugersdorp in sy referaat oor die *Studiemateriaal van die Sondagskoolonderwyser* daarop gewys het dat dit die beste is om, veral in die begin, by die kinders onkunde te veronderstel (Van Selms 1950):

> Dit geld veral waar dit die persoon van God en van Jesus Christus betref. Moenie begin met 'n beskrywing van God te gee nie, maar laat die begrip voortvloei uit die handelinge van God. God word verstaan uit sy werke. (bl. 9)

Daarmee sit Van Selms die reformatoriese insig wat in Philipp Melanchthon ([1521] 1890:79), Martin Luther se vriend en medewerker, se formulering *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere,* [om sy weldade te ken, dit is om Christus te ken], bekend en beroemd geword het, op die tafel. Die uitspraak dat ek sondaar is en dat God Hom oor die sondaar ontferm, praat van die weldaad wat God doen juis in soverre dit van my praat. As ek nie in die uitspraak betrek sou word nie, bly dit blote spekulasie. Dit hou in dat geloof nie bloot vroomheid is nie, ook nie 'n godsvertroue oor die algemeen nie, maar gegrond is in die verkondiging van die heilsdaad van God. Die aanvoorwerk in die katkisasie moet dit in ag neem en daarmee in gedagte aangebied word om te verhoed dat die mens as sondaar uit eie krag en volgens sy eie maatstawwe met God probeer handel. Hy sal uit sy eie wil bepaal wie en hoe God is en volgens watter patrone hy optree en daaruit sy eie gedrag teenoor God aflei. Daarmee beland hy by 'n godsdiens van werkgeregtigheid en selfregverdiging.

Die belydenis van die Hervormers

As egte Bybelse eksegeet was Van Selms in voortdurende dogmatiese nadenke. Toe die geleentheid hom voordoen, met die opstel van 'n nuwe katkisasieboek, het Van Selms 'n manuskrip voorberei as 'Toeligting by die belydenis van die Hervormers' (Van Selms s.a.). Daarin verdedig hy die dubbelsinnigheid van die titel waarin die 'Hervormers' kan slaan op sowel die reformatore van die 16de eeu en op die lidmate van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, wat in die volksmond 'Hervormers' genoem word. Tussen wat die leiers van die 16de-eeuse Hervorming geleer het en wat die Hervormde kerk in die 20ste eeu bely, is daar geen wesenlike verskil nie. Hy verduidelik sy gebruik van 'wesenlik' in die sin dat die evangelie, die dogma, die boodskap ewig is, maar dat dit aan elke geslag nuut gebring moet word.

Die benaming 'Hervormer' het by ons op goeie bodem geval, want dit is 'n eg Nederlands-Afrikaanse woord. Anders as wat die Engelse, Franse en Duitsers het in

'*Reformers*', '*Reformateurs*', '*Reformierten*', wat regstreeks uit die Latyn kom. Dat Nederlands en Afrikaans die taaleie term 'Hervormer' kon ontwikkel is vir Van Selms 'n bewys van hoe vertroud met die saak van die Reformasie die Nederlandse en Afrikaanse volke geraak het. Daar was pogings om 'n inhoudelike verskil tussen die Latynse woordvorm en die Nederlands-Afrikaanse 'Hervormd' af te dwing, maar, meen Van Selms (s.a.), die Hervormde Kerk sal nie daarvoor val nie.

> Wel sal ons erken, en ons doen dit baie graag, dat die term 'Hervormd' iets beteken, wat spesifiek Nederlands-Afrikaans is, en in ander lande, wat nie onder Nederlandse Kerklike invloed gestaan het nie, eintlik nie aangetref word nie. Die gang van die geskiedenis het veroorsaak dat die Nederlandse vorm van die Calvinisme sy eie karakter dra. Hierdie karakter kan moeilik noukeurig omskryf word, juis omdat een van sy karaktertrekke 'n sekere gemoedelikheid is wat al te skerpe omlyninge wil vermy. (bl. 6)

Vir Van Selms (1952) lê die krag van die Hervormde Kerk juis in die gemoedelikheid wat gekenmerk word deur die afwesigheid van die duidelike bepalings wat met die term 'Calvinisties' geassosieer word.

> In die Hervormde Kerk van die eerste helfte van die sewentiende eeu was daar 'n veelheid van geestelike strominge. So was dit tevore: so sou dit ook later altyd wees. Dit behoort tot die rykdom van die Hervormde geesteslewe: dat dit plek bied vir uiteenlopende konsepsies. Hierdie vryheid, wat altyd weer deur bepaalde groepe, eers binne, later ook buite die Hervormde Kerk, misken, bespot en aangeval is, behoort in werklikheid tot die kosbaarste erfgoedere van die voorgeslag. Eenvormigheid is geen ideaal nie. Die openbaring Gods in Jesus Christus is te ryk dan dat een mens, of een groep, dit in sy breedte en diepte kan deurgrond. (bl. 8)

Van Selms toon met voorbeelde uit die geskiedenis aan dat die onderlinge eenheid sterker na vore kom, waar mense toegelaat word om na hul beste wete en gewete hulle opvattinge te vorm, as waar die eenheid deur uitwendige invloed en oorlewering gevorm sou wees.

Jan van Riebeeck, stigter van die volksplanting aan die Kaap, tipeer Van Selms (1952) as 'n Calvinis, maar nie een van die 'presieses' nie, eerder van die 'rekkelike' soort:

> Afkerig van te grote invloed van die Kerk op die Staatsbestuur, contraremonstrant sonder om tot fanatisme te neig, nie beroer deur die opkomende puriteinse en piëtistiese bewegings nie. Feitlik verteenwoordig hy dus in 1652 reeds 'n ouere tipe van Calvinis, wat later soseer deur die nuwere tipe aangeval is, dat baie van sy soort die naam Calvinis maar liewerste losgelaat het, hoewel daar geen noodsaak voor was nie. (bl. 10)

Hoewel 'Hervormd' en 'Gereformeerd' van dieselfde Latynse werkwoord *reformare* stam, het 'Gereformeerd' in die 17de eeu die oorhand gehad, te danke aan die sterk Franse invloed. Die opbloei van Nederlands in die 18de eeu besorg toe weer aan 'Hervormd'

die botoon. In die 19de eeu ontwikkel teoloë, wat hulle verset teen wat hulle die 'gees van die tyd' noem, 'n voorliefde vir die woord 'Gereformeerd'. Daarmee sou hulle hul skaar by die ouer en beproefde geloofsoortuigings (Van Selms s.a.):

> Terwyl dit in sy oorsprong die van misbruike en wanvoorstellings bevryde kerk in teenstelling tot die misvormde kerk van Rome aangedui het, dien dit die laaste honderd jaar as 'n middel om die eie kerk teenoor minder aggressiewe kerkformasies te stel. Die teenstelling van 'Gereformeerd' word dan liberaal sonder dat 'n dergelike teenstelling enige historiese regte kan laat geld. Vandaar is dit nog maar net een stap na die bewering dat die Hervormde Kerk liberaal sou wees. Die gronde daarvoor kom neer op die skrandere betoog dat as die Hervormde Kerk nie liberaal sou wees nie, dit homself Gereformeerd sou noem. (bl. 220)

Skrifbeskouing

Van Selms (s.a.:121) erken die drievoudige gestaltes van die Woord van God: Christus is die eintlike Woord; die Heilige Skrif getuig omtrent Christus; die kerklike prediking vertolk die Skrif. Die inhoud van die prediking moet die openbaring van God in Christus wees en daarteen waak om nie die Skrif as inhoud naas Christus te stel nie. Die Christelike openbaringsbegrip verskil van die van die Islam. By die Islam neem die Koran die plek in wat Christus by die Christendom inneem.

Dat mense in Christelike kringe na hulself as 'Skrifgelowiges' verwys, is vir Van Selms uiters bedenklik. Hy beleef dit as tekenend van 'n baie gevaarlike kettery omdat dit listig die skyn van regsinnigheid en konserwatisme bewaar. Op 'n subtiele manier word egter sodoende die Islamse skrifbeskouing die kerk ingedra en dit vereis in hoë mate die gawe van onderskeiding om dit agter te kom. Van Selms se duidelike aanduiding van dié gevaar sluit aan by Martin Luther se besef van die aanslag van die Islam op die Christendom, toe die Turke voor Wene te staan gekom het. Hy het dit in sy bekende lied *'Ein feste Burg ist unser Gott'* verwoord, en dit kan selfs in die Afrikaanse weergawe aangevoel (Die Nederduits Gereformeerde Kerk en die Nederduitsch Hervormde Kerk 2001):

> Al kom die Bose aan
> in sy oorwinnaarswaan,
> ons weet by al sy lis,
> sy lot is reeds beslis –
> God self stel aan hom perke. (Gesang 476)

Jesus Christus

Wanneer 'n mens jou, soos Van Selms, tuis voel by Melanchthon se benadering dat om Christus te ken, beteken om sy weldade te ken, maak die tweede artikel van die

Twaalf Artikels dit nie vir jou maklik nie, want hier gaan dit hoofsaaklik oor wat Jesus Christus is en nie direk oor wat Hy doen nie. Dit verbaas ons dan nie dat Van Selms (s.a.:56–58) die *Heidelbergse Kategismus* navolg in verband met die drievoudige amp wat Jesus Christus beklee om aan die hand daarvan te verduidelik wat Hy aan ons doen: die hoogste profeet, die enigste hoëpriester en die ewige koning. Dat Hy die hoogste profeet is, beteken nie dat ons die ander profete nou nie meer reken nie, maar dat Hy die hoogste gesag oor ons het. As enigste hoëpriester het Hy homself geoffer vir die sondes van die wêreld. As ewige koning regeer Hy sy gemeente met sy woord en Gees.

Die Twaalf Artikels

Van Selms (s.a.:22–26) hou van die kerklike reëling dat ouderlinge die Twaalf Artikels in die erediens voorlees. Ons kerk word volgens die presbiteriale sisteem georganiseer waarin ouderlinge die leiding neem. Om aan hulle ’n funksie in die Sondagse liturgie toe te ken gee in die erediens uitdrukking aan die belangrike rol wat hulle in die kerklike lewe speel. Van die reëling behoort daar nie afgewyk te word nie, al mag dit wees dat ouderlinge huiwerig is om die taak te behartig. Van Selms gee selfs raad aan voorlesers. Hy versoek dat daar na ‘Ek glo in die Heilige Gees’ nie ’n onnodige pouse moet wees nie, maar dat oorgegaan moet word na ‘ek glo ’n heilige, algemene, Christelike kerk.’ Die vinniger oorgang moet dit illustreer dat dit wat volg uit die werking van die Heilige Gees spruit.

Van Selms (s.a.:25, 72) bring klarigheid oor ’n frase wat al baie misverstand veroorsaak het, naamlik waar van Jesus Christus bely word dat Hy ‘gely het onder Pontius Pilatus.’ In baie eredienste word dit aangepas om te lui: ‘wat gely het; onder Pontius Pilatus gekruisig, gestorwe en begrawe is.’ Van Selms wys daarop dat die oorspronklike vorm van die belydenis inderdaad die ‘gekruisig’ by die ‘onder Pontius Pilatus’ gehad het. En hy gaan voort om te verduidelik dat ‘ly’ in Grieks ook ‘lyfstraf ondergaan’ kan beteken, soos wat die bedoeling van die woord in die Twaalf Artikels is. Die belydenis wil dus sê ‘wat lyfstraf onder Pontius Pilatus ondergaan het.’

Hy wys ook op die onafrikaanse woordvolgorde van die middeldeel van die belydenis wat oor Jesus Christus, ons Here gaan. Dit is beter Afrikaans om te sê ‘wat onder Pontius Pilatus gely het’ as die huidige vorm met ‘wat gely het onder Pontius Pilatus.’ Hy doen aan die hand dat die drie Afrikaanse kerke daaroor besin. ’n Ander saak waaroor die Afrikaanse kerke kan besin is die woord ‘hel’ in ‘ter helle neergedaal.’ Want die Afrikaanse weergawe van die Twaalf Artikels is nie uit die Grieks vertaal nie, maar uit Nederlands. In Nederlands het die woord ‘hel’ vir die toenmalige hoorders die ‘doderyk’ beteken, wat elke mens se bestemming is, waarin Jesus Christus dan deel. Intussen het die woord ‘hel’ egter die betekenis van die gevangenis vir die goddeloses aangeneem. Van Selms (s.a.:78–79) stem

nie saam met die *Heidelbergse Kategismus* wat die neerdaling na die hel as deel van die smarte aan die kruis, veral van die godverlatenheid verklaar nie.

Die Heilige Gees

Martin Luther het die werk van die Heilige Gees verbind geag aan die woord. Hy het dit gedoen in teenstelling tot die oorentoesiastiese mense wat die Gees as aan hulleself gebonde geag het en daarop kon roem dat hulle sonder en nog voor die woord, die Gees al ontvang het. Die pous sou hom ook verbeel dat hy die Gees in die heiligdom van sy eie hart huisves (Luther 1538:245). Van Selms waarsku daarteen dat die Gees nie as 'n besitting van 'n mens beskou moet word nie. Dat die Vader die Heilige Gees 'gee' (Luk 11:13) dui nie op besitname nie, maar dat Hy hom gee 'soos Hy vir my onderwysers en leraars gee: hulle werk aan my' (Van Selms s.a.:93). En deur te stel dat: 'Tussen prediking en geloof lê die verborge werk van die Heilige Gees in die hart van die hoorder' (Van Selms s.a.:96) behou Van Selms die *extra nos* van die Christusgebeure. Hy beklemtoon ook dat 'hart' in die Bybelse spreekwyse nie net of veral op gevoel dui nie, maar dat verstand en wil ook die kamers van die hart vul (Van Selms s.a.:92).

Getuienis

Van Selms (s.a.:133) waarsku teen die verskynsel van 'n domineeskerk, dit wil sê gemeentes waarin die lidmate hulleself terughou en toelaat dat die predikant doen wat eintlik deur die hele gemeente gedoen behoort te word. 'Die Christen moet altyd bereid wees om waar die geleentheid hom voordoen, in woord en daad as getuie van Christus op te tree' verklaar van Selms (s.a.:229). Hy wil egter nie dat hierdie saak geforseerd gedryf word nie. Die geleenthede hoef nie gesoek te word nie, die Here sal sorg dat hulle vanself kom. Baie mense meen dat dit die opdrag aan veral jong Christene is om voortdurend as getuies in die wêreld rond te loop en dit by almal moet oopbreek dat hulle Christene is. En die gevolg is dat hulle dan ly onder die dwang om te presteer wat sodoende op die belydenis gelê word. Dit bedoel Van Selms nie. Hy bedoel dit meer realisties, meer beskeie, en daarmee ook nader aan wat ons as mense kan doen.

Wat die uiterste vorm van getuienis, martelaarskap betref, verduidelik Van Selms dat 'n mens jouself ook nie vooraf daarop sou kon voorberei nie. Die sekerheid van die geloof kry jy eers in die stryd, nie vooraf nie. 'As ons vooraf vra: Sou ek in staat wees om my ter wille van die evangelie te verbrand? Sal die antwoord altyd ontkennend uitval' (Van Selms s.a.:229). Dit gebeur nie so dat 'n mens 'n sterk gevoel van sekerheid ontwikkel en dan kans sien vir die stryd nie. Eers in die stryd self kom die krag spontaan by martelare, daar ontstaan die sekerheid van die Here se teenwoordigheid.

Herderlike sorg

Sielsorg

Hoewel die term 'herderlike sorg' ingeburger geraak het, verkies Van Selms die term 'sielsorg' omdat dit meer toegespits is en byvoorbeeld die predikant vrywaar om hom as deskundige op allerhande gebiede te moet voordoen. Die term 'sielsorg' kom uit die Statevertaling van Psalm 142:5 '*Niemand zorgde voor mijn ziel'* (Van Selms s.a.:225–226). Van Selms gee 'n pluimpie vir die Afrikaanse vertaling as 'n beter weergawe van die Hebreeus: 'niemand vra na my nie.' Maar die weglating van die woord 'siel' het tot gevolg dat niemand meer weet waar die uitdrukking 'sielsorg' vandaan kom nie. Dit lyk asof die hele saak van sielsorg daarmee saam verdwyn het. Vroeëre geslagte was nog bekommerd oor hulle siele en het die aandag wat 'n predikant daaraan kon gee, verwelkom. Deesdae deel mense nie meer daardie bekommernis nie. Die kerkganger meen dat sy kerkgang hom die guns van God laat geniet en die niekerkganger bekommer hom nie oor God nie. Wanneer iemand met innerlike probleme worstel, besoek hy 'n sielkundige wat hom van sy sieklike skuldkomplekse bevry. Maar in ons brawe gemeenskap loop daar baie mense rond wat graag met iemand sal wil praat wat werklik luister. Na iemand wat van mense hou en daarom die vermoë het om te luister word gevra: 'Daardie liefde kan geen sielkunde bybring nie, en daardie liefde alleen is die geheim van elke sielsorg' (Van Selms s.a.:226). Die doel van pastorale sorg kan nie wees om die depressies, vertwyfeling en sosiale verhoudinge uit te pluis nie, maar om weg daarvan te beweeg na die kontak met God toe wat elke klagte opvang (Van Selms 1982:198). So word daar ook in die praktyk gehou by die sentrale voorwerp van die reformatoriese dogma – die heilsdaad van God in Christus. Die diens van 'n sielsorger kan net volgehou word deur iemand wat die evangelie glo.

Die voorsienigheid

Van Selms (s.a.:87) word nie beïndruk deur die openbare verwysing van mense na 'die Voorsienigheid' nie. Hy noem dit 'n 'vae abstraksie' waarop mense terugval deur 'n gebrek aan persoonlike geloof. Die Hervorming het juis klem gelê op die priesterskap van die gelowiges waarvolgens elke mens direk voor God gestel word.

Die begrip 'voorsienigheid' staan vir die doelmatigheid van die wêreldgebeure. Daar word voorsien dat alles met 'n doel gebeur. Die een wat die doel voor oë het, is die mens self. Hy maak homself die doel en hy beoordeel die gebeure vanuit sy verwagting van die goddelike verloop wat die gebeure stuur, so dat die goeie naderhand die oorhand sal kry. Maar so 'n algemene vertroue in die doelmatigheid van die wêreldorde is nog nie Christelik nie. Vir die Christen word die lewe moeiliker gemaak. Gebeure wat vir hom sinvol lyk, aanvaar hy met dankbaarheid, maar daar gebeur ook baie dinge wat hy nie verstaan of kan kleinkry nie. En dit aanvaar hy met vertroue dat hy ook deur die raaiselagtige gebeure nêrens anders sal uitkom as daar waar die Here op hom wag nie (Van Selms 1967b:48).

Die erediens

Van Selms (s.a.:137) stel dit dat die doel van kategese is om die erediens te verstaan. Om deel te neem aan die gemeenskaplike handeling moet elkeen die afspraak daaroor nakom. Daarmee word die ring voltooi wat begin het met die verduideliking van Reformasie aan die begin van die hoofstuk. Want die gebeure van die ontmoeting tussen God en sy gemeente in die erediens loop parallel aan die lewe van die geloof. In die erediens gaan dit nie om die verdienste van die mens nie, dit berus ook nie op die geloof van die mens nie, maar op God se belofte en genade. Van Selms (s.a.:136) illustreer met die liturgiese gebruik om na die Skriflesing en na die prediking te bid, dat die gebed op die woord van die Here antwoord. Die volgorde gee erkenning daaraan dat die inisiatief by die Here lê. Die gebed word daarom ook nie gerig tot 'n onbekende God nie, maar tot Hom wat homself aan ons openbaar. Ons moet onsself dus nie oorgee aan 'die ondeurgrondelike dieptes van die Onbekende' (Van Selms s.a.:137) nie. Die erediens is eg en werklik wanneer en vir sover God in en deur die diens van mense aan mense 'n verandering aanbring. Die erediens as 'n heropname, as 'n waaragtige hervorming bedreig nie ons identiteit nie, maar bevestig dit eerder. Van Selms (1937:46) vind die veel beklaagde Protestantse gemeentesang, die stem van die kerk, statig en verheffend en gee die raad: *'De kerk is de eenige plaats, waar men u als mensch neemt; op zulk een plaats moet men zuinig zijn.'*

Opsomming: Hoofstuk 5

Adrianus van Selms as protestantse Teoloog. Van Selms het in 1938 vanaf Nederland na Suid-Afrika toe gekom om Semitiese Tale te doseer in die Fakulteit Lettere en Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria. Hy het ook deeltyds in die Fakulteit Teologie doseer. Die Universiteit van Pretoria het hom as een van denkleiers van die 20ste eeu aan die universiteit erken. Hy het geslagte van teologiese studente beïnvloed tydens sy amptelike dienstydperk aan die universiteit, vanaf 1938 tot 1971. Meer as 300 publikasies staan agter sy naam. Behalwe vir werk wat hy op die terrein van die Semitiese Tale gelewer het, het hy ook verskeie kommentare oor Ou-Testamentiese boeke geskryf. Verder was hy ook aktief as prediker in die kerk en het ook 'n uitsonderlike bydrae tot die kategesemateriaal van die Kerk gelewer. As teoloog het Van Selms aansluiting gevind by die reformatoriese tradisie van die 16de eeu. As eksegeet het hy die uitdaging aanvaar om die Bybelse tekste te lees in die erkenning van die historiese afstand wat die hedendaagse leser van die oorspronklike tekste skei. Hy is sodoende gekonfronteer met die knaende probleem van die benadering tot die Bybelse tekste: dogmaties of histories-krities? Deur as eksegeet sy eie dogmatikus te word, het hy die twee benaderings nie apart gehou nie, maar tot 'n eenheid gebring en op die manier 'n hervorming in die beoefening van die teologie verteenwoordig. Hy aanvaar met hierdie werkswyse die verantwoordelikheid vir die erfenis van die Kerkhervorming vir die kerk van sy dag. Die hoofstuk ontwikkel langs die verwagtinge wat aan die amp van predikant in die reformatoriese tradisie gestel word: teologie, prediking, kategese en herdelike sorg.

Hoofstuk 6

Om vryelik asem te haal in die lewensruimte van die trinitariese God: Jürgen Moltmann se bydrae tot 'n Reformatoriese teologie van solidariteit[109]

Tanya van Wyk
Department of Dogmatics and Christian Ethics
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Research Project Details
Project Leader: T. van Wyk
Project Number: 22153145
Project Description: This research is part of the project, 'The legacy of the 16th century Reformation and the South-African democratic ideal', directed by Dr Tanya van Wyk, Department of Dogmatics and Christian Ethics, Faculty of Theology, University of Pretoria.

109. Die navorsing en befondsing van hierdie hoofstuk is moontlik gemaak deur die ondersteuning van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns. Deur hierdie ondersteuning te bied, word verseker dat Afrikaans as akademiese taal uitgebou word.

How to cite: Van Wyk, T., 2017, 'Om vrylik asem te haal in die lewensruimte van die trinitariese God: Jürgen Moltmann se bydrae tot 'n Reformatoriese teologie van solidariteit', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/ Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4556. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4556

Weer vir die eérste keer: Die soeke na ’n reformatoriese identiteit

Die vraag

‘Wát is Reformatoriese teologie?’ Dit is ’n vraag wat in 2017 reeds vir 500 jaar gevra word. In ’n sekere sin is hierdie vraag na die kenmerke en identiteitsmerkers van Reformatoriese teologie, ’n ‘verleentheid’ (Busch 2003:20). Die verleentheid ontstaan as gevolg van die fenomeen dat ’n vraag wat se doel is om die eiesoortigheid van Reformatoriese teologie te bepaal, se antwoorde dikwels só uiteenlopend of selfs teenstellend is, dat in plaas van eiesoortigheid aan te dui, dit voorkom asof daar onsekerheid is oor wat dit presies is wat Reformatoriese teologie van byvoorbeeld Rooms-Katolieke teologie onderskei. Die meerdimensionaliteit van die vraag neem toe as daar in ag geneem word, dat ‘reformatories’, ‘hervormd’ en ‘gereformeerd’ nuanseverskille inhou. In hierdie hoofstuk word daar van ‘reformatories’ gebruik gemaak as ’n doelbewuste beklemtoning van ’n dinamiese verstaan van Hervormde teologie, wat in staat is om op die veranderende verhouding tussen kerk en wêreld op elastiese wyse te kan reageer. Die redes vir hierdie beklemtoning sal weldra blyk. Hierdie meerdimensionaliteit, aldus Busch ’n verleentheid, is egter juis die setelpunt van reformatoriese of hervormde krag. Die ‘probleem’ van reformatoriese, hervormde of gereformeerde identiteit is ingebed in tradisie waarbinne die vrae ontstaan (Busch 2003):

> [*I*]t belongs to the structure of the Reformed tradition itself to question its confessional identity. Maybe one is no longer Reformed[110] if the problem of Reformed identity is no longer an embarrassment. (bl. 20)

Dit is die *aard* van Reformatoriese teologie om vrae oor eie identiteit te vra (vgl. Alston & Welker 2003:xi). Die ruimte (kerk en wêreld) waarin Reformatoriese teologie beoefen en geleef word verander konstant. Dit is die *taak* van Reformatoriese teologie om vrae oor eie identiteit te vra as die verhouding tussen kerk en wêreld op ideologiese wyse in diens van identiteitspolitiek (‘–ismes’) skeefgetrek word. Die ‘reformatoriese verleentheid’ is dus in ’n sekere sin reformatoriese ‘ewige waaksaamheid’ – ’n waaksaamheid wat ten doel het om te verseker dat die ruimte waarin teologie beoefen word, vir alle mense toeganklik is. Vir hierdie rede word ‘Reformatoriese teologie’ herhaaldelik en opnuut beskryf.

Die karakter van die soektog en die ‘reformatories’ in Reformatoriese teologie

Hierdie voortgaande soektog is nie te wyte aan onsekerheid of hulpeloosheid nie (Alston & Welker 2003:xii). Dit is ’n soektog wat plaasvind as reaksie op die inhoud van die

110. Binne Busch se verwysingsraamwerk, sal die ‘*Reformed*’ hier na ‘gereformeerd’ verwys.

Woord van God te midde van die uitdagings van die wêreld. Hierdie soektog is ’n konstante leergeleentheid. Dit is die bereidheid om telkens gereed te wees om rekenskap te gee en getuienis te lewer oor *eie* (reformatoriese) oortuigings en sekerhede. Reformatoriese teologie bestaan in ’n konstante dialektiese toestand: Vertroue oor die inhoud van die teologie, maar tegelyk ook kritiese refleksie op die teologie. In die wisselwerking tussen individu en geloofsgemeenskap is dit ’n voortgaande toets van eie en gemeenskaplike sekerhede wat soms tot nadeel van kerk en gemeenskap eensydig vertroetel word. Dit is egter ook die rentmeesterskap van tradisie as ’n basis vir die vervulling van ’n gemeenskaplike roeping.

Die soektog staan in diens van die opbou van die geloof en lewe van die kerk. Dit streef na ’n omvattende en begryplike kennis van hoe God se verhouding met die kosmos neerslag vind. Die soektog staan ook in diens van menslike gemeenskappe en kulture wat dikwels tevrede is met reduserende of ideologiese voorstellings van ‘sekerheid’ en ‘waarheid’ (Alston & Welker 2003:xi). Te midde van die *moderne* verskynsel van die samesmelting van waarheid en sekerheid wat ’n universele en eensydige ideologiese beklemtoning van rede, wetenskap, etiek of politiek meegebring het, het Reformatoriese teologie individue, verenigings, gemeenskappe en kulture uitgedaag om ’n kritiese waaksaamheid te beoefen jeens enige van die bogenoemde aspekte se ‘waarheidsaansprake’ en beklemtoon dat dit getoets moet word aan die beginsels van die lewende Woord van God. Reformatoriese teologie het individue, gemeenskappe en kulture uitgedaag om totalitêre wêreldbeskouings en wêreldmag te weerstaan.

Hierdie konstante uitdaging wat deur Reformatoriese teologie gerig word, is nie ’n totalitaristiese poging om voor te skryf waar en hoe na waarheid gesoek word nie. Dit is veel eerder ’n kritiese en selfkritiese meedoen aan ’n waarheid soekende gemeenskap – die kerk (Alston & Welker 2003:xi). Dit is die kerk wat ander menslike instellings en gesamentlike menslike ondernemings uitnooi en uitdaag om waarheid soekende gemeenskappe te wees te midde van magswanbalanse wat ontstaan as bepaalde groepe se belange en sekerhede ten koste van ander vooropgestel word.

Die soektog en die bevestiging van ‘reformatoriese identiteit’ het volgens Alston en Welker (2003:xii) ’n ambivalente en dialektiese karakter, waarin daar gemeenskaplike kultuur, dog verskillende kulture en tradisies bestaan; waarin daar ’n gedeelde teologiese onderbou, dog voorkeure ten opsigte van teologie bestaan; waarin dieselfde sistematies teologiese (dogmatiese) *loci* (sistematiese afdelings of temas) benadruk word, dog verskillende *loci* beklemtoon word; en dat daar gemeenskaplike etiese kwessies en ’n etiese besorgdheid bestaan, dog verskillende, soms botsende etiese kwessies ook ter sprake kom (vgl. Rohls 2003:34–35). Dit is die innerlike pluraliteit of meervoudigheid van die vraag na Reformatoriese teologie. Trouens, Van den Brink en Smits (2015:336) meen dat wanneer dit by die

meervoudigheid van die identiteit van Reformatoriese teologie kom, dit gepas is om eerder van Reformatoriese teologieë melding te maak. In die soeke na die omtrek van unieke identiteit, word ook ooreenkomste met ander religieuse en kerklike tradisies gevind (Van den Brink & Smits 2015:325). Die soektog na reformatoriese identiteit het dus 'n karakter van versoenende verskeidenheid.

'n Soektog na die identiteit van Reformatoriese teologie[111] het ook die uiteindelike doel om die adjektief 'reformatories' in 'Reformatoriese teologie' te kwalifiseer en nader te omskryf. Dit gaan egter ook daaroor om die 'etiket' 'reformatories', verantwoordelik aan te wend (Van den Brink & Smits 2015:325). Hiervolgens is die 'reformatories' van 'Reformatoriese teologie' nie 'n toevallige adjektief nie. Van den Borght (2015:323) beskryf die 'reformatories' van 'Reformatoriese teologie' as 'n teologiese tradisie wat 'n historiese beginpunt het in die Reformasie van die 16de eeu in Straatsburg, Zürich en Genève, en *katoliek* van aard is – naamlik, dit het 'n katolieke (algemene) reikwydte en is 'n uitdrukking van Christelike geloof op verskillende tye en plekke. Volgens Van den Brink en Smits (2015:326) verwys dit egter nie nét na tradisie nie. Dit is veel meer komprehensief: dit is 'n houding (*stance*) of miskien letterlik vertaal, 'n staanwyse. Die filosoof, Bas Van Fraassen (2002:47; vgl. Van den Brink & Smits 2015:339) beskryf hierdie '*stance*' as 'n '*attitude, commitment, approach, a cluster of such*.' Hierdie houding (stance) word gekenmerk deur spesifieke verbintenisse (toewyding) en belange, eerder as 'n stel proposisionele oortuigings.

Met verwysing na die reformatoriese tradisie se sogenaamde slagspreuk, *ecclesia reformata quia semper reformanda secundum verbum Dei* – ['n hervormde kerk behoort altyd in ooreenstemming met die Woord van God te hervorm]; of in verkorte vorm, *ecclesia reformata semper reformanda* – ['n hervormde kerk moet altyd weer hervorm] (kyk Koffeman 2015:2 van 5; vgl. Haffner 2007:117), argumenteer Van den Brink en Smits (2015:347) dat die meervoudigheid van die identiteit van Reformatoriese teologie as 'n houding (*stance*) gekarteer kan word deur hierdie slagspreuk as vertrekpunt te neem. Daar is 'n inherente dinamiese beweging in die slagspreuk – dit roep 'n beeld op van 'n dinamiese beweging waarin verskillende sfere van lewe onder heerskappy van God se wil ingebring word.

Ecclesia reformata semper reformanda het egter twee kante. Dit rig 'n uitdaging aan beide sogenaamde konserwatiewe en liberale lede van die reformatoriese liggaam of tradisie (Case-Winters 2006:xxix). Dit is nie behoud om die onthalwe van behoud nie en dit is ook nie verandering om die behoud van verandering nie. In hierdie sin is dit 'n oproep tot Christene om nie met die status quo tevrede te wees nie (Atherstone 2009:31).

111. Van den Brink en Smits (2015:327) verwys na 'n onderskeid tussen reformatoriese tradisie en Reformatoriese teologie. Met verwysing na Abraham Kuyper, argumenteer hulle dat reformatoriese tradisie 'n spesifieke etos en werklikheidsverstaan insluit. Vir die doeleindes van hierdie hoofstuk, word 'Reformatoriese teologie' beskou as verweef met, maar nie 'gelyk aan' reformatoriese tradisie nie.

Koffeman (2015:3 van 5), sowel as Van den Brink en Smits (2015:344–346), is egter van mening dat '*secundum verbum Dei*', die '*ecclesia reformata quia semper reformanda*' kwalifiseer – met ander woorde, die laaste gedeelte van die hele frase verskaf die beginsel waarvolgens die eerste gedeelte van die frase geïnterpreteer word. Die saak, die hartklop van Reformatoriese teologie is Bybelse hermeneutiek, of Bybels reformatoriese hermeneutiek. *Ecclesia reformata semper reformanda* as 'n Bybels reformatoriese hermeneutiek impliseer 'n werklikheidsverstaan waarin die inhoud van die kerk se verkondiging in ooreenstemming met die kerk se kennis op verskillende tye, krities in oënskou geneem word deur dit opnuut aan die Woord van God te toets. Dit is 'n interdissiplinêre en meervoudige onderneming. Dit is egter nie 'n uitsluitlike menslike onderneming nie. Case-Winters (2006:xxx) maan teen 'n onkritiese interpretasie van '*ecclesia reformata semper reformanda*' wat sou neerkom op enersyds 'n 'biblistiese' kerkhernuwing of wat andersyds die kerk as agent van die reformasie en die reformasie as die resultaat van menslike optrede, sou teken (Koffeman 2015:5 van 5). Die mens is die objek van God se reformasie en transformasie.

Op grond van hierdie inleidende opmerkings oor die vraag, die *karakter* van die soektog na die identiteit van Reformatoriese teologie en diverse en dinamiese perspektiewe oor waarna 'reformatories' in Reformatoriese teologie kan verwys, word Jürgen Moltmann se bydrae tot Reformatoriese teologie vervolgens ondersoek deur eerstens Moltmann se eie gedagtes oor 'reformatories' te bespreek.

Jürgen Moltmann oor die taak, inhoud en tradisie van Reformatoriese teologie: 'Reformatories' of 'gereformeerd'

Moltmann (1999b:120–121) kwalifiseer die breë konsep of begrip, 'gereformeerde teologie', spesifiek met 'Reformatoriese teologie'. Aangesien daar tot dusver in hierdie artikel van 'reformatories' melding gemaak is, kan hierdie opmerkings as mosterd na die maal beskou word. In Afrikaanse taalgebruik egter, en soos dit ook blyk uit Moltmann se teologie, is die gebruik van 'reformatories' bo 'gereformeerde' teologie as daar oor Reformatoriese teologie gepraat word, nie 'n vanselfsprekende of toevallige semantiese onderskeid nie. Dit is 'n keuse.[112]

Moltmann (1999b:120–121) kies vir 'Reformatoriese teologie' (*Reformatory theology*) bo 'gereformeerde teologie' (*Reformed theology*) omdat hierdie teologie (die teologie wat

112.Die gebruik van 'reformatories' om 'gereformeerd' te kwalifiseer of die keuse om 'reformatories' in plaas van 'gereformeerd' te gebruik, is 'n kenmerk van die teologiese tradisie van die Nederduitsch Hervormde Kerk (NHKA), waarvan ek 'n lid is (kyk Van Aarde 2013:4, 5 van 14; vgl. Buitendag 2008; Dreyer 2014; Koekemoer & Otto 1994; Oberholzer 2010; Van Wyk 2011; Van Aarde & Geyser 2004, – om enkeles te noem).

as beweging ontstaan het toe Martin Luther sy 95 stellings in 1517 teen die kerkdeur van Wittenberg vasgemaak het) ‘n hernude vraag na *transformasie* op grond van die Woord is. Dit is nie ‘n eenmalige handeling nie. Dit is nie ‘n statiese handeling nie. Dit is ’n dinamiese handeling. Reformasie is ‘*a turbulant something*’ (Van Ruler 1965:29; vgl. Koffeman 2015:1 van 5). *Theologia Reformata et semper reformanda* – Reformatoriese teologie is *reformerende* teologie.

Die herhaling van die vraag, ‘Wat is Reformatoriese teologie’, is volgens Moltmann juis ‘wat’ Reformatoriese teologie is: Om telkens in verskillende en veranderde situasies ‘terug te keer’ ‘vir die eerste keer (vgl. Borg 2001) na die Skrif vir rigtingmerkers en aanduiders en weer deur die Woord getransformeer te word. ‘Reformatoriese teologie’ (teenoor gereformeerde teologie) het bepaalde ‘identiteitsmerkers’.

Die eerste identiteitsmerker van Reformatoriese teologie is dat dit ’n teologie van ‘permanente reformasie’ is (Moltmann 1999b:120), waarin tradisie en innovasie één proses is. Die is nie ’n eenmalige geskiedkundige gebeurtenis of ’n eenmalige historiese handeling nie. Dit is ’n dinamiese gebeure (Moltmann 1999b):

> [*A*]n event that keeps church and theology breathless with suspense, an event that infuses church and theology with the breath of life, a story that is constantly making history, an event that cannot be concluded in this world, a process that will come to fulfillment and to rest only in the Parousia of Christ. (bl. 121)

’n Tweede identiteitsmerker van Reformatoriese teologie, is dat dit ’n reformasie van die ‘ganse’ of hele lewe behels (Moltmann 1999b:121). Die oorsprong van die Reformasie het verband gehou met ’n reformasie van ‘kerkleer’ en ’n reformasie van ‘lewe’ het daardie ‘eerste’ Reformasie aangevul veral ten opsigte van die lewe van die kerk en die gemeenskap van gelowiges. ’n Reformasie van die lewe van die kerk behels die formulering van ‘eienskappe’ van daardie lewe, onder die leidende beginsel van die Woord. Mens sou miskien ook na hierdie eienskappe van kerklike lewe as ‘kerklike dissipline’ verwys. Dit was ’n bydraende faktor tot die kerkeenheid wat in en deur die reformatoriese kerk se belydenis(se) bewerkstellig is.

’n Derde karaktereienskap van Reformatoriese teologie is ’n reformasie van die wêreld. ‘*Reformatio mundi*’ beskryf die doelstellings van die Reformasie ten opsigte van die regering (staat), gemeenskap, en kultuur. Alle aspekte van lewe word getransformeer volgens God se kreatiewe, bevrydende, verlossende en versoenende Woord van lewe. Dit is ’n allesomvattende reformasie en nie net beperk tot sekere aspekte van lewe nie (Moltmann 1999b:122, 1999a:191–207).

Volgens Moltmann (1999b:122) is Reformatoriese teologie belydende teologie. Die belydenis van geloof in kontemporêre tye is ’n waarmerk (kenteken) van reformatoriese kerke. In hierdie sin is belydenisse in ’n teenswoordige tyd en konteks geloofsantwoorde op die uitdagings van geskiedenis. Belydenisgeskrifte is bedoel as gids vir teenswoordige belydenis(se) van geloof en van hoop: ‘*Confessions are meant to express in concrete terms what*

needs to be said in the name of God concerning matters of faith here and now' (Moltmann 1999b:123). Die woord van God en die *kairos* (oomblik) van die Woord se verkondiging is onlosmaaklik aanmekaar verbind. Daar is situasies wat herhaaldelik voorkom waarin politieke besluite, besluite téén Christus word. Dit is in sulke oomblikke wat die geloofsgemeenskap vir 'n gemeenskaplike belydenis as antwoord op die situasie soek – 'n belydenis wat die verantwoordelikhede van die gemeenskap ten opsigte van die situasie duidelik verwoord.

Dit is die taak en roeping van Reformatoriese teologie as belydende teologie om God se geregtigheid te verkondig in die lig van toenemende onreg en ellende waarin groot gedeeltes van die wêreld se bevolking verkeer. Moltmann maan dat dit nie neerkom op die reduksie van geloof tot bloot politiese of etiese besluite nie. Reformatoriese teologie is ook nie die staking van die tradisie van die kerk nie – dit is eerder 'n herhaalde en hernude 'terugkeer' na die fontein van tradisie. Vir Moltmann is reformerende teologie gerig op Bybelse teologie, eskatologiese teologie (Moltmann 2012:35–60, vgl. 2015b:73–80), ekklesiologiese teologie (vgl. Bauckham 1995:123; Moltmann 1993b) en politiese teologie (Moltmann 1999a; vgl. Moltmann [2006] 2008:97–176). Reformatoriese teologie is 'n teologie van hoop (Moltmann [1964] 1967; vgl. Bauckham 1995:121) en veral ook 'n ekumeniese teologie (Moltmann [2006] 2008:201–236).

Die breë raamwerk van die verskillende aspekte van Moltmann se teologie is die Drie-enige God en die oorkoepelende hermeneutiek van sy teologie, is 'n Triniteitsteologie, soos hy dit in God se verlossingsgeskiedenis met die mens sien ontvou (Moltmann [1980] 1981). Deurgaans fokus hy op 'n 'trinitariese perspektief van geskiedenis' (vgl. Müller-Fahrenholz 2000:80–105, 137–150) en 'n 'trinitariese teologie van die kruis' (Moltmann 1992a). Die kern van hierdie gedagtes is die wyse waarop God, as 'versoenende verskeidenheid', as 'analogie' vir die etiek van die aardse gemeenskap van dissipels dien. Moltmann benader die Triniteitsleer nie as kerkleer of dogma nie. Vir hom is dit eerder die narratief van die geskiedenis van God se liefde. Sy verstaan van hoop, sy eskatologie, Christologie, Pneumatologie, ekklesiologie, ekumeniese arbeid en sy polities etiese teologie is alles vanuit sy formulering van sy geloof in 'n Drie-enige God begrond.

Dit vorm die raamwerk vir die bespreking van Moltmann se bydrae tot Reformatoriese teologie, waarvan die identiteitsmerkers opsommenderwys gestel kan word as, dinamies, krities, 'n Bybelse hermeneutiek, meervoudig, en gerig op die ganse kosmos.

Die breë lewensruimte van die trinitariese God

Begronding: 'ervaring' en 'ekonomie'

Die lewe en teologie van Moltmann getuig van 'n teoloog wat in sy hele lewenstog sy teologie laat konsentreer het op die praktiese implikasies van trinitariese teologie. Joy

Ann McDougall (2003:178) is van mening dat: '*no contemporary theologian has played a more decisive role in retrieving the practical significance of trinitarian theology than German Reformed theologian, Jürgen Moltmann.'*

Moltmann se oorlogservarings het 'n wesenlike invloed op sy teologie gehad. Sy ervarings van verlatenheid en moedeloosheid oor die gebroke menslike toestand en sy eie uitsigloosheid gedurende die Tweede Wêreldoorlog het hy in talle van sy gepubliseerde werke beskryf (Moltmann [1964] 1967, 1997:1–3, 1999a:170–173, 2000:115, [2006] 2008:3–38, 97–118; vgl. Van Wyk 2013a:3–4 van 7). Die katalisator tot sy teologie was sy ervaring dat God hom gedurende sy oorlogservarings gesoek het en gevind het. Teenoor die benoude, vreesaanjaende en beklemmende ruimtes van die oorlog, het God vir Moltmann 'n 'breë Ruimte waar daar geen beknoptheid is nie' ('*God's wide open space in which there is no more cramping*'– my vertaling)[113] geword (Moltmann 2010:26). In hierdie opsig het die 'breë ruimte van die Triniteit – God-Drie-een' die hermeneutiese lens van Moltmann se ganse teologiese oeuvre geword. Op grond hiervan het Moltmann se teologie 'n radikaal inklusiewe karakter en dit blyk uit sy vele teologiese bydraes ten opsigte van die verstaan van die verhouding tussen versoening en verskeidenheid. Derhalwe is die Drie-enige God vir Moltmann 'n eksistensiële saak. Dit is nie bloot kerkleer of dogma nie – dit is eerder die narratief van die geskiedenis van God se liefde (vgl. Stockley 2011:142).

Sy groot werk oor die Triniteitsleer, *The Trinity and the Kingdom* (die oorspronklike Duits, *Trinität und Reich Gottes*) verskyn eers gedurende die laaste 15 jaar (1980–1994) van sy lewe as professor in teologie (Moltmann [1980] 1981, [2006] 2008:285). In die openingsbladsye van sy boek, betreur hy dit dat die teologiese leer van die Triniteit dikwels beskou word as 'n 'spesialis vakgebied' en dat dit dus met die werklikheid niks te doen het nie (Moltmann [1980] 1981:1). Hy sê dat meeste Christene in 'die Weste' se spiritualiteit en aanbidding weinig tot niks toon van geloof in 'n Drie-enige God nie. Hy betreur dit verder dat hierdie 'trinitariese geloof' (binne die Westerse Christelike tradisie ten tyde van die publikasie van sy boek) ook geen verskil aan gelowiges se etiek maak nie. Kortom betreur hy dit dat trinitariese geloof 'n abstrakte denkoefening geword het.

Die vertrekpunt van Moltmann se Triniteitsteologie hou verband met die onderskeid wat in die klassieke Triniteitsleer gemaak word tussen die 'ontologiese of immanente Triniteit' en die 'ekonomiese Triniteit'. Eersgenoemde verwys na God se *syn*, God se 'is', en laasgenoemde na God se optrede of handeling in die wêreld. Die eerste hou verband met teologiese nadenke oor die aard (wese) van God en die 'eienskappe' van God en berus op openbaring as bron van teologisering. Die tweede hou verband met mense se ervaring

113.The unity of the triune God is an open, inviting unity. It is the spiritual living space in which the church exists. God is not just a personal counterpart. He is also the 'broad place' in which there is no cramping (Moltmann 2010:26).

oor God en die wyse waarop God in die wêreld teenwoordig is en in die wêreld optree. In Moltmann se Triniteitsteologie is die ekonomie van God, en die wyse waarop God in die wêreld optree, en mense se ervaring en 'toegang' tot God, van kardinale belang.

In *The Trinity and the kingdom*', beredeneer Moltmann ([1980] 1981:2–5) die wyse waarop 'ervaring' kan dien as basis vir 'toegang' tot God. Hy verwys na Friedrich Schleiermacher en stel dit duidelik dat ervaring as legitieme vertrekpunt kan dien vir teologiese nadenke oor God. Hierdie ervaring is egter nie net 'my ervaring van God' nie, maar is ook 'God se ervaring' met ons. Dit berus op God se trinitariese geskiedenis met die mens, wat Moltmann die 'verlossingsgeskiedenis van God' (Moltmann [1964] 1967, 1992:xi–xix, [1995] 1996, 2015b:57, o.a.) noem. Dit is nie 'n subjektiewe refleksie op God se teenwoordigheid nie. Dit is egter duidelik dat 'ervaring' – dus 'die ekonomie' van God – die beginpunt vir Moltmann is vir enige teologisering oor God se wese.

Moltmann se 'korrelasie' tussen kerk, teologiese antropologie, ekumeniese teologie en politieke teologie berus in wese op sy nadenke oor die 'ekonomie' van die Triniteit. Hierin speel die klassieke Kappadosiëse Triniteitsleer (vgl. Van Wyk 2013b:1–9) 'n bepalende rol. Dit is geïnisieer deur invloede van die Oosters-Ortodokse Kerk op Europese teoloë na die Tweede Wêreldoorlog. Moltmann het die moontlike etiese implikasies van die Kappadosiërs se Triniteitsleer en die 'korrelasie' daarvan veral vir ekklesiologie, antropologie, eskatologie en etiek raakgesien en uitgewerk.

Die klassieke Kappadosiese Triniteitsleer bestaan uit die 'immanente Triniteit' as 'God *ad intra*' [God *na binne*] en die 'ekonomiese Triniteit' as 'God *ad extra*' [God *na buite*] (vgl. Gunton 1991:44–45; Robinson 2006:58; vgl. Van Wyk 2013b:4–6 van 9). In hierdie kombinasie is die Kappadosiese kerkvaders verryk deur bydraes vanuit die Griekssprekende gedeelte van die kerk (kyk Moreschini & Norelli 2005:258–260; vgl. Van Wyk 2013b). Hoewel Augustinus (1969), in sy werk *De Trinitate,* die klem op *syn* (immanensie of wese) laat val het, in aansluiting by die Kappadosiërs se anti-Ariaanse beklemtoning van die immanensie, het die Griekssprekende gedeelte van die kerk, benewens God se *syn*, ook God se *aksie* beklemtoon, dit wil sê die 'ekonomiese Triniteit', oftewel *Deus ad extra* (vgl. Lossky 1957:58; Papanikolaou 2006:91–128). Die beklemtoning van 'ekonomie' naas 'immanensie' het die belang van etiek bevestig.

'Perichorese' en 'n 'sosiale' Triniteit

The Trinity and the kingdom of God ([1980] 1981) se verskyning het 'n bepaalde hoofstuk in Moltmann se teologie afgebaken. In dieselfde tydperk (1980–1994), het hy 'n teologiese reeks begin skryf waarvan die hooftemas, 'dialoog', 'gemeenskap' en 'vryheid' was. Hy wou wegbeweeg van 'n 'ou denkpatroon' (Moltmann [2006] 2008:287) wat fokus op 'atome' (abstrakte) en wat subjekte isoleer, na 'n ander verwysingsraamwerk waar daar gedink word in terme van verhoudings, gemeenskappe en oorgange, by wyse

van spreke, in terme van die *verhouding* tussen die atome as 'n dinamiese beweging. Hy begin hierdie nadenke en teologiese publikasies met 'sosiale kerkleer van die Triniteit', waarin sosiale 'verhoudings' in God die verwysingsraamwerk is. Hierdie sosiale Triniteitsleer is in sy boek uiteengesit (Moltmann [1980] 1981). In die voorwoord skryf hy:

> [*I*]t is only in the unity with one another which springs from the self-giving of the Son 'for the many' that men and women are in conformity with the triune God. He understands that people only arrive at their own truth in their free and loving inclination towards one another. It is to this 'social' understanding of the doctrine of the Trinity that this book is an invitation. (bl. xvi)

Hiermee dui Moltmann aan dat sy verstaan van die Drie-eenheid fokus op die gemeenskap en die verhouding (relasies) wat tussen die drie Persone van die Triniteit bestaan. Die aard van hierdie gemeenskap en relasie is vir Moltmann die basis van die gemeenskap en die relasie tussen mense, veral ook in die kerk. Anders gestel, daar is 'n 'korrespondensie' tussen 'n relasionele Triniteitsbeskouing en 'n relasionele ekklesiologie en teologiese antropologie. Hierdie 'korrespondensie' is nie 'n direkte verband of 'n 'is-gelyk-aan-teken' nie, maar eerder 'n analogie.

Vanuit hierdie perspektief het hy kritiek gelewer op 'n sogenaamde Westerse[114] 'latente' vorm van 'monargianisme' in verwysing na die vroegkerklike teologiese skeeftrekking waarin die Drie te onderskeie persone van die Vader, Seun en Gees ondergeskik gestel is aan die absolute monargie van God (Moltmann [1980] 1981:10–16, 129–148, 191–22, 131). Moltmann se kritiek was ten opsigte van die invloed daarvan op die ekklesiologie en ook teologiese antropologie, wat later uitdrukking gevind het in sy politiek teologie (vgl. Moltmann 2015b:3–22; vgl. Moltmann 1992a:1–80). Hierdie sake het hy in 'n versamelwerk, getitel *History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology* (1992a), uitgewerk, wat omtrent 10 jaar na sy '*Trinity*-boek' verskyn. Sy kritiek teen 'n 'hiërargiese' Triniteitsleer kom na vore as hy die probleem van patriargale taal oor God ondersoek, as hy die saak van sosiale geregtigheid benader en as hy die Christelike religie se dialoog met ander religieë beskou. Hy doen dit met 'n fokus op 'n 'Trinitariese perspektief van geskiedenis' en 'n 'trinitariese teologie van die kruis' (Moltmann 1992a:1–30).

'Ongehinderde dialoog' op die gronde van gemeenskap, vryheid en respek vorm die kontoere van Moltmann se verstaan van God as 'n sosiale Drie-eenheid. Dit kan eweneens gestel word dat 'ongehinderde dialoog', gegrond op wedersydse respek, die erkenning van mense se vryheid (en waarde) en die gemeenskap tussen mense

114. Theodore De Régnon het vir die eerste keer paradigmaties tussen Oosterse en Westerse Triniteitsbeskouings onderskei (vgl. ook Davis, Kendall & O'Collins 1999:143–176; Letham 2009: 42–56).

(waarheid-in-ontmoeting) die kontoere van Moltmann se teologie vorm. Hierin is God as Drie-enig die oorsprong en verwesenliking van 'ongehinderde dialoog'. Vir Moltmann is dit die '*broad place of the Trinity*' (Moltmann 2000:xi). Triniteit as 'sosiale verhoudings' berus op Moltmann se verstaan en beklemtoning van perichoresis[115] (vgl. Moltmann [1980] 1981:161–177, 2000:321–324, [2006] 2008:288–289, 2010:152–157). Dit is 'n bepalende begrip vir sy Triniteitsleer en derhalwe is dit ook bepalend vir die wyse waarop hy die werklikheid verstaan en etiese beslissings maak. Trouens, hy beskryf sy trinitariese denke as 'perichoretiese denke' (Moltmann 2010:149).

Die Griekse begrip *perichoresi* of *perichorese*, waarvan die Latynse ekwivalent *circumincessio* is, verwys na 'wedersydse verweefdheid', 'inlewing' of '*mutual indwelling*' (kyk byvoorbeeld Disandro [1984:442–447]). *Perichorese* verwys na 'n dinamiese, maar simmetriese geheel in plaas van 'n asimmetriese, hiërargiese relasie. Die individualiteit van die persone van die Triniteit word gehandhaaf terwyl elke 'persoon' in die 'bestaan' (lewe) van die ander twee persone deel, en kan as 'n 'gemeenskap van bestaan' beskryf word (McGrath 2001:325). Dit dui op die aard van die relasie tussen die persone van die Triniteit. Hierdie relasie is een waarin die onderskeie persone, te wete Vader, Seun en Gees, tegelyk een wese, maar drie unieke (*nie dieselfde*) persone, is. Kortom, dui dit op 'n verhouding van 'versoenende verskeidenheid'. 'Perichoretiese' eenheid kombineer *drieheid* en *een-heid* op só 'n wyse dat een nie tot die ander gereduseer word nie, en nie 'oplos' in die ander nie. 'Perichoretiese' lewe kan nie gerealiseer word deur 'n enkele persoon nie en kan nie bedink word sonder al drie Persone nie. Gedeelde 'natuur' (aard), gedeelte 'bewussyn', gedeelde wil (nie een wil nie), word intersubjektief deur elkeen se persoonskap, elkeen se bewussyn, elkeen se wil gevorm (Moltmann 2000:321–323, 2010:155). Hierdie 'perichoretiese' eenheid is nie 'n selfomheinde eksklusiewe geslotenheid nie. Die eenheid is 'oop', uitnodigend en integrerend (Moltmann [1980] 1981:177). Moltmann ([2002] 2003) stel dit soos volg:

> [*I*]n their *perichoretic* unity the Trinitarian persons are equal. There is no first, second or third Person in the Trinity… every Person ek-sists in both the others – that is, it exists in and also out of (ek) the others […] by virtue of their reciprocal indwelling, the Trinitarian Persons join themselves to a unity and differentiate themselves mutually: the Father differentiates between the Son and the Spirit through his different relations to them and so on […] the Trinitarian Persons are not Persons only; they are 'spaces' for each other too […] the divine Persons mutually cede the others life and movement, and make themselves inhabitable for one another […] God becomes the dwelling place of His creation and creation becomes the dwelling place of God […] the world lives in God in a world-like way, and God lives in the world in a God-like way […] they interpenetrate each other mutually without destroying each other. (bl. 117–118)

115.Die semantiese agtergrond van die woord is deeglik gedokumenteer en word nie hier herhaal nie. In hierdie verband, kyk Disandro [1984:442–447]; Sorč [1998:100–118, 2004].

Die aardse gemeenskap van dissipels 'korrespondeer' met die trinitariese perichoretiese gemeenskap (Moltmann [2006] 2008):[116]

> Perichoretic theology therefore comprehends the Trinitarian unity of the eternal God, the community of believers in God and the community of those who love one another. The concept of reciprocal indwelling and the mutual opening of spaces for living describes both the community or fellowship of like with like, and the fellowship of the unlike. In this way, perichoretic thinking absorbs dialectical thinking into itself and goes beyond it. The contrasts become transitions, and the differences are preserved in the unities. (bl. 289)

Die 'perichoretiese' relasie is die 'aard' van God, die 'immanente Triniteit' (Moltmann [1980] 1981:161, 174). Hierdie 'aard' korrespondeer egter met die 'ervaring' van God, die 'ekonomiese Triniteit'. Die interaksie van goddelike genade, liefde en gemeenskap 'word' die trinitariese ervaring van God – Christus se onvoorwaardelike genade, God die Vader se onvoorwaardelike liefde en die Gees wat mense onvoorwaardelik gemeenskap bewerkstellig, skep saam 'lewe' (Moltmann 2010:160).

'n Trinitariese ekklesiologie

Aangesien hierdie navorsing fokus op Moltmann se bydrae tot Reformatoriese teologie, word die wyse waarop sy Triniteitsleer neerslag gevind het in sy ekklesiologie, ook hier bespreek. Sy sosiale en 'perichoretiese' Triniteitsleer het implikasies vir die aard van verhoudings binne kerke en die verhouding tussen verskillende kerke en denominasies, sowel as die verhouding tussen die sogenaamde 'Oosterse' en 'Westerse' kerk (Moltmann [2006] 2008:201–265). Dit gaan gepaard met die verband tussen die aard van trinitariese gemeenskap en menslike vryheid, wat in meer besonderhede in die laaste afdeling van hierdie bydrae bespreek sal word.

Hy beskryf drie makroparadigmas wat in die geskiedenis van ekklesiologie geld (en gegeld het) (Moltmann 2010:19–24). Die eerste noem hy 'n 'hiërargiese paradigma'. Dit

116.Daar is ook kritiek op Moltmann se verstaan van 'n 'sosiale' Triniteit en die korrelasie daarvan met kerk-wees. David Cunningham vind Moltmann se korrelasie tussen die Triniteitsleer en politieke en sosiale kwessies oortuigend, maar kritiseer sy '*social trinitarian programme*' as abstrak en onduidelik en '*too unspesific to engage the challenging issues of today*' (Cunningham 1998:43). Torrance (1996:310–313) kritiseer egter juis die korrelasie wat Moltmann in die eerste plek daarstel en beskuldig hom van *'immanentalizing the trinitarian life.'* Kilby (2000:432–445) kritiseer ook hierdie korrelasie omdat sy meen dat antropomorfiese taal gebruik word om sosiale analogieë vir goddelike lewe te skep en dan die rigting van hierdie analogieë omdraai en dit as norm vir menslike verhoudings gebruik. Dus meen Kilby dat Moltmann terme wat eintlik na die immanente Triniteit verwys 'misgebruik' om dit 'ekonomies' toe te pas.

het ontstaan in die Grieks-Romeinse leefwêreld en het bestaan uit die 'heilige heerskappy' van die monargie van die Vader: één God, één biskop, één kerk. Die 'een politieke leier op aarde' het gekorrespondeer met die 'een God in die hemel'. Die 'een God in die hemel' het gekorrespondeer met die 'een biskop op aarde'. Die lyn van gesag loop vanaf God as Vader, na die biskop, na die leke. Die biskop 'gee' gawes, want hy is verteenwoordiger van Christus.

Die ander sigbare teken van die skeiding was die ordening van mans en nie vroue nie. Moltmann (2010:21) formuleer dit soos volg: '*West European laicism is a product of Roman-Catholic hierarchism* [...] *Laicist religious freedom is a negative freedom from religion.*' Leke 'ontvang' die gawes en sê 'amen'. Teken van die onderskeid tussen die kerkleiers (biskopdom) en die leke was sigbaar in die nagmaalsviering: wyn vir die priester en brood vir die mense. Ná die Tweede Vatikaanse Konsilie verbreed die hiërargiese 'mistieke liggaam van Christus' wat vertikaal van bo na onder georganiseer is, na die 'totale volk van God' en die 'algemene priesterskap van die gelowige.'[117] Vaticanum II het gepoog om die hiërargie te oorstyg maar het, volgens Moltmann (1978:10), net halfpad daarin geslaag. Die 'geheiligde priesterskap' is steeds van die 'algemene priesterskap' onderskei (in Kehl 1992:123–124, 2001:3–16, 2002:34). Om die vertikale en die horisontale met mekaar te verbind, word die term *communio hierarchica* in 'katolieke' teologie gebruik (Moltmann 2010:21). Binêre denke word nie heeltemal ontkom nie, want kerk-wees word steeds gesien in terme van kerkrade, sinodes, konsilies en hiërargie. Steeds word kerk-wees gekenmerk deur die (onder) skeiding tussen die ampte en die leke; die (onder) skeiding tussen mans en vroue en die (onder) skeiding tussen die plaaslike kerk en die universele kerk. Resiprositeit behoort die plek van eensydige outoritêre gesagstrukture in te neem. Moltmann meen dit is reeds besig om in die Rooms-Katolieke Kerk te gebeur: '*More and more cross-connections within the community are being introduced into the vertical structure of authority and obedience*' (Moltmann 2010:22).

Die tweede moontlikheid is 'n Christosentriese paradigma wat in die tyd na die Reformasie na vore kom as 'n interpretasie van die aard en eenheid van die kerk. Hiervolgens korrespondeer Christus (as hoof van sy liggaam [Kol 1:18] en in broeder- en susterskap met baie [Rom 8:29]) met die eenheid van die liggaam van die kerk (Moltmann 1993b). Gemeenskap met Christus maak die kerk 'n 'broederlike' en 'susterlike' gemeenskap van gelykes (Gal 3:28). Die algemene (die 'gedeelde') priesterskap van alle gelowiges vervang die skeiding tussen 'klerikales' en 'leke' (Moltmann 2010:23). Die eenheid van die kerk word nou bepaal deur die 'broerskap' van Christus en nie deur 'n patriargale hiërargie nie. Die politieke eweknie van

117.Vir die verskil tussen Pius XII [1943] se pouslike brief, *Mystici corporis Christi* en Vaticanum II se *Constitution on the Church (Lumen Gentium* [1965], kyk Dulles (1989:421–423, 424–430).

hierdie paradigma is nie monargie of aristokrasie soos in die vorige paradigma nie, maar demokrasie (Moltmann 2010):

> The general priesthood of all believers thrusts toward a political community in which the human dignity and human rights of all are observed [...] the presbyterial-synodal principal of the Protestant churches pushed for the democratization of politics, and the social orders of Reformed congregations have inspired the social legislation of modern European democracies. To establish communities 'of the people, by the people, for the people' (to quote Abraham Lincoln) is a consistent part of the Christocentric faith. (bl. 23)

Die derde moontlikheid vir kerk-wees is charismatiese gemeenskap. Hierdie paradigma is gegrond op 1 Korintiërs 12–14 en vorm die 'bril' waardeur die werklikheid van kerk-wees verstaan en geleef word: Die aanvaarding van die gelyke gawes en bedieninge ('charismata') van elke individu tot opbou van die gemeente en die koninkryk van God; daar is 'n verskeidenheid van gawes, maar net één Gees. Kerk-wees gaan nie op in óf die individu óf die geheel nie (vgl. Moltmann [1991] 1992b:232; Moltmann 2010):

> So there can't be any fear of pluralism, which is alleged to split up the church; there can only be trust in the one divine Spirit. God's life-giving Spirit is the inexhaustible wellspring of a plurality of original powers and forms of life, for it gives everyone what is his or hers. (bl. 24)

Moltmann is van oortuiging dat die eenheid van die kerk nie verwerklik sal word as kerk-wees teologies gebaseer word op slegs die monargie van die Vader nie; of op grond van die 'broederskap' van die Seun alleen; of in terme van slegs die krag van die Gees nie. Die kerk sal alleen één kan word indien kerk-wees onderbou word met die trinitariese eenheid van die Vader en die Seun en die Gees. Die eenheid van die kerk 'korrespondeer' nie net bloot met die eenheid van die Drie-enige God nie (vgl. Moltmann [2006] 2008:29–38), maar die eenheid van die kerk, vind lewensruimte in God (Moltmann 2010:26).

Die een Gees, Here en God vorm saam die 'charismatiese' gemeenskap (Moltmann 2010). Dit is nie 'n hiërargiese kerk waarin daar tussen 'priesters' en 'leke' onderskei word nie. In 'n Christosentriese kerk is almal as broers en susters gelyk. In 'n charismatiese kerk, word elkeen as 'kenner' beskou: 'n kenner van eie roeping en lewe. In hierdie gemeenskap word diversiteit en verskeidenheid ernstig bejeën en gemeenskap met God word ervaar, nie as 'die mag bokant' of 'bo-oor'; ook nie as mag van 'onder' nie; eerder is die gemeenskap van God die band tussen die lede van die gemeenskap, en die gevolg is, volgens Moltmann (2010:25), '*a community of respect and love, respect for the liberty of other people and affection for them.*'

Implikasies van Moltmann se Triniteitsleer: 'n Trinitariese gemeenskap (kameraadskap) en menslike vryheid

Die trinitariese gemeenskap is vir Moltmann 'n model vir menslike gemeenskap. Meer spesifiek gestel, dit is die beeld van God in mens gesetel in menslike gemeenskap wat die interpersoonlike lewe en verhouding van die sosiale Triniteit reflekteer. Joy Ann McDougall (2003:186–188) beskryf Moltmann se 'drie eienskappe' van trinitariese '*fellowship*' (kameraadskap), as volg:

- *Wedersydse selfgewende liefde*. Die trinitariese gemeenskap beeld die gedeelde, gemeenskaplike *communio* (oftewel *koinōnia*) tussen die drie Goddelike persone uit. Hierdie wedersydse liefde konstitueer die trinitariese gemeenskap.
- *Gelykheid* is die tweede eienskap van trinitariese gemeenskap.
- Die derde is *oneindige vrygewigheid* ('*infinite generosity*') om uit te beeld dat God, God self 'vryelik' en 'sonder voorbehoud' aan die ganse kosmos 'gee'.

Vir Moltmann word die '*likeness*' van 'n gemeenskap wat die spieëlbeeld van 'n trinitariese God is, in Handelinge 4:32–37 gevind (Moltmann 2000:330), naamlik dat die groot getal gelowiges wat in hart en siel 'een' was, hulle goed nie net vir 'hulleself' gehou het nie, maar 'alles' met 'mekaar' gedeel het. Moltmann kritiseer die gedagte dat hierdie neerkom op 'n 'Christelike kommunisme' (Moltmann 2010:331). Dit is vir hom eerder die uitdrukking van 'n nuwe trinitariese ervaring van gemeenskap, waarin gemeenskap bo die individu geplaas is. Die hoofdoel van die rigting wat hy in sy Triniteitsleer inslaan, is 'n kritiese poging om die naïewe selfgesentreerdheid van sy eie denke te probeer oorstyg. Hy erken sy wit, manlike, Europese gesitueerdheid, maar meen dat hierdie aspekte nie sy teologie behoort te bepaal nie. Onderliggend aan hierdie oortuiging is sy verstaan van 'waarheid' (Moltmann [2006] 2008):

> Humanly speaking, truth is to be found in unhindered dialogue – dialogue which if it is not already *domination free*, is at least truth-seeking. In this dialogue, *community* and *freedom* are joined: community in *mutual respect* and *reciprocal participation* and freedom in the right to have one's own opinion and to give one's own assent. (bl. 285)

Een van die konsekwensies van 'n 'perichoreties' sosiale Triniteit is Moltmann se nadenke oor 'menslike vryheid'. Dit vloei voort uit die wyse waarop Moltmann oor 'God' nadink. Moltmann beklemtoon dat die kerkleer oor die Triniteit (en sy teologie daaroor) gegrond is op die Skrif se getuienis van die geskiedenis van God se trinitariese verhoudings van gemeenskap en kameraadskap (Moltmann [1980] 1981:119; vgl. Müller-Fahrenholz 2000:137). In hierdie verlossingsgeskiedenis (of heilsgeskiedenis), leer die gelowige vir

God ken as aktief en dinamies betrokke by die menslike toestand. Die geskiedenis van Jesus word deur die Nuwe Testament vertel as ’n verhaal van verhoudinge tussen drie goddelike Persone (Moltmann 1993b:173): Jesus die Seun, ‘Abba’, sy Vader en die Gees (Moltmann [1975] 1993a:82). Dit is ’n persoonlike ontmoeting tussen die Vader wat die Seun liefhet, die Seun wat tot die Vader bid, en die Gees wat van die Seun en Vader getuig. Deel van hierdie verlossingsgeskiedenis is die geskiedenis van God met Israel en van God met die kerk.

’n Christelike leer oor die Triniteit begin dus vir Moltmann by die aktiewe, dinamiese en persoonlike verhouding van die trinitariese God met die mensdom en vir hierdie rede is Moltmann dikwels krities oor die leer van die sogenaamde onbeweeglikheid van God (Moltmann 1993b:171, vgl. [1980] 1981:140–141, 203; Bauckham 1995:173). ’n Christelike leer oor die Triniteit is vir hom die oplossing tot die probleem van die klaarblyklike teenstrydigheid van God se heerskappy en menslike vryheid, en wel in die volgende sin (Moltmann 1993b:173–175):

- Die verhouding tussen God en die wêreld is ’n wedersydse verhouding waarin God deur die wêreld geraak word sowel as wat die wêreld deur God geraak word. Die kruisgebeure is vir Moltmann die sentrale getuienis hiervan.
- God Drie-een bestaan as ’n interpersoonlike verhouding van drie goddelike Persone met mekaar – ’n gemeenskap van liefde. Dit is ’n lewende gemeenskap waarin die Persone wedersyds in mekaar tot uitdrukking kom.
- God se trinitariese geskiedenis is ’n geskiedenis waarin die verhouding tussen die drie goddelike Persone mekaar en ook die wêreld wedersyds beïnvloed.
- Hierdie lewende verhouding is een wat die wêreld uitnooi en insluit.
- Die verhouding is nie ’n regerende een nie. Die ‘perichoretiese’ verhouding tusssen die drie goddelike Persone is gelyk. Die Persone leef en kom tot uitdrukking in en deur mekaar.

Hierdie Triniteitsleer wat uit die Bybelse getuienis voortkom, *verslaan* die gedagte van God as ’n hemelse monarg, ’n universele patriarg en so ook die gedagte van ‘n hemelse patriarg se aardse adjudantpatriarge, in die vorm van heersers, monarge en diktators. ’n Trinitariese denkwyse, met ander woorde, ’n paradigma gegrond op verhoudinge van gelykwaardige belangrikheid, beteken noodwendig deelnemende, gemeenskaplike en dus demokratiese strukture. Dit is gegrond op die ‘korrespondensie’ of analogie wat Moltmann tussen goddelike gemeenskap en aardse gemeenskap tref (Müller-Fahrenholz 2000:149). Die misbruik van mag en strukture wat onderdruk, het in die lig van ’n geloofsbelydenis in die Drie-enige God en ’n gepaardgaande trinitariese gerigtheid, geen bestaansreg nie – ook nie en veral nie in die kerk nie. Vanuit ’n trinitariese paradigma word ‘gesag en gehoorsaamheid’ deur dialoog vervang.

Dit is dus nie moeilik om raak te sien dat Moltmann se leer oor die Triniteit, oorkoepelend beskou, in ’n trinitariese leer oor vryheid kulmineer (Müller-Fahrenholz

2000:149; vgl. Moltmann [1980] 1981:212, 1992a:19). Die vryheid wat hier ter sprake is, is nie ’n vryheid van ’n ‘wenner’ teenoor ‘verloorders’ nie, dit is nie die vryheid van ’n absolutistiese heerser wat met geweld regeer nie – dit is ’n paradoksale vryheid en dit is die uitdrukking van gemeenskap as ’n kreatiewe geesdrif vir die moontlike, die potensiële: ‘*Trinitarian thinking presents itself as the theological history of freedom*’ (Müller-Fahrenholz 2000:150). Die implikasies en betekenis van hierdie teologiese geskiedenis van vryheid en die betekenis en implikasies van ‘menslike vryheid’, word vervolgens ten slotte bespreek en in verband gebring met die aard van Reformatoriese teologie, sowel as Moltmann se bydrae tot Reformatoriese teologie.

Slotopmerkings: Vryheid in God se ‘wye ruimte’

Reformasie en die vryheid van die evangelie

Die Reformasie en ‘*reformatory theology*’ (vgl. Moltmann 1999b:122) speel ’n beduidende karakterrol in hierdie ‘teologiese geskiedenis van vryheid.’ Die leidende beginsel of gedagte agter die Reformasie was ’n eenvoudige een, aldus Moltmann (1999a:192). Dit was die erkenning van die geregtigheid van die evangelie (‘*the justifying gospel*’). Ons, as mensdom, is geregverdig omdat God regverdig is. Hierdie kennis – geloof alleen – is die gronde van ons regverdigheid en geregtigheid. Die reformatore het God se ‘ja en amen’ en keuse vír die mens, beklemtoon (Moltmann 1999a:193). Geloof beteken dan om God se besluit (oordeel) te aanvaar, God se belofte te vertrou, en God se regverdigende genade te aanvaar en te bevestig – *sola fide* en *sola gratia*. Dit is hierdie geloof in ’n genadige en regverdige God, soos in Jesus en die Gees geopenbaar, wat die gronde vir menslike vryheid is (*solus Christus*) (Moltmann 1999a:194). Dit is die erkenning dat elke sfeer of aspek van lewe deurdrenk is met die teenwoordigheid van die Drie-enige God. Die Skrif getuig op omvattende wyse oor God se verlossingsgeskiedenis – dit bevat die getuienis van die wyse waarop Jesus die gebroke menslike toestand regverdig (*sola scriptura*). Hierdie vier ‘evangeliese beginsels’ (Moltmann 1999a:196) het ’n ander verstaan van Christelike bestaan in die wêreld begrond. Die eerste element van hierdie ‘ander bestaan’ was ’n niehiërargiese kerk, wat by die algemene priesterskap van alle gelowiges uitdrukking gevind het. Die niehiërargiese paradigma is vervolgens ook ten opsigte van ‘roeping’ beklemtoon – verskillende mense word op verskillende wyses geroep om werk vir die koninkryk van God te doen, en daar is nie ’n hoër roeping as ’n ander nie.

Vir Moltmann dui hierdie twee elemente ook egter op wat hy die ‘onvoltooide Reformasie’ noem (Moltmann 1999a:197). Al was die Reformasie gemik op ’n niehiërargiese en egalitêre kerk, het partikuliere en provinsiale en nasionale kerke op grond van die beginsel van *cuius regio, eius regio* [die ‘eienaar’ van die gebied bepaal die gebied se religie] ontstaan. En ‘roeping’ het op daardie stadium uitsluitlik op een vorm

van roeping – binne die kerk – voorgekom. Moltmann argumenteer dat Christene se roeping behoort ook met hulle werk in die gemeenskap en politiek versoenbaar te wees en dat roeping behels om die 'goddelike alternatief' (Moltmann 1999a:197) te illustreer in 'n wêreld wat deur geweld en onreg gekenmerk word.

In hierdie opsig dus, waarna verwys die 'vryheid' van die Reformasie? Dit verwys na die 'bevrydende boodskap' van die evangelie, naamlik dat vryheid 'n moontlikheid is vir almal wat glo deur die bevrydende en regverdigende Woord van God. Dit is 'n dialektiese en ambivalente vryheid: '*Faith makes them free masters of all things. They are subject to no one. Love makes them the ministering servants of all things. They are subject to everyone*' (Moltmann 1999a:198). Die woord van Christus maak gelowiges vry tot deelname aan 'n ongehinderde, direkte en ewige gemeenskap met God. 'Geloof in vryheid' en 'vryheid in geloof', is 'n relasionele en teologiese konsep van vryheid: In God se verhouding met mense word God, die Een wat regverdig, die bevrydende God. In hulle verhouding met God, word die bevrydes ook geregverdigdes.

Politieke teologie: Geleefde vryheid in solidariteit

Vir Moltmann is 'n politieke teologie die uitvloeisel van 'n geloof in die Drie-enige God. Die verlossingsgeskiedenis van die trinitariese God is die geskiedenis van vryheid. Moltmann beklemtoon dus dat solank politieke onderdrukking, ekonomiese uitbuiting en kulturele vervreemding bestaan, 'bevrydende teologie' op die agenda van die gelowige moet bly (Moltmann 2015b:103). In hierdie opsig is die bevrydende teologie wat trinitaries begrond is, ook 'n Reformatoriese teologie (vgl. De Gruchy 1999:103–119). As trinitariese geloof die vertrekpunt is, word die dade van Christene in kerk en politieke lewe bepaal deur die dissipelskap van die gekruisigde God en lewe in die Gees van God. Moltmann sluit in hierdie verband by Erik Peterson (1951:45–148) aan: '*For Christians there can be political action only if the premise is belief in the triune God.*' Hy is oortuig dat teologie in staat moet kan wees om die kragte en magte van die tyd die hoof te bied. Politieke teologie is dus vir hom 'n 'teologie met die gesig na die wêreld gedraai' (Van Wyk 2015:1 van 8). Politieke teologie wil die kerk van ongereflekteerde, ondeurdagte gebondenheid aan ideologie en konserwatisme bevry (Moltmann 1978):

> It is only when the church's fixation on that basic choice in world politics is ended that Christianity can hopefully discover the political sphere as the place where responsibility for faith and life is accepted; and it is only then that it can decide freely and for freedom [...] political theology, is not an ideology of political religions, to which the church has often surrenderd. It is the critical ending of those unholy alliances made by the church. (bl. 16)

Meer as 40 jaar nadat Moltmann, saam met Johan Baptist Metz, die politieke teologiese agenda op die tafel geplaas het in reaksie op die verhouding tussen kerk en staat in Duitsland en die onderdrukking van gemarginaliseerdes (vgl. Metz 1997:87–103; vgl.

Van Wyk 2015:1–2 van 8), dink hy steeds na oor die aard van 'menslike vryheid in God se wye ruimte' (Moltmann 2015b:59–63, 103). Moltmann definieer 'vryheid' as 'gemeenskap' (Moltmann 2015b:112). Vryheid *bestaan* in gemeenskap. Hy beskryf die verhoudings van vryheid as 'verteenwoordigende verhoudings' (Moltmann 2015b:113), waarin elkeen die reg het tot selfbeskikking, maar waarin mense die verantwoordelikheid vir mekaar wedersyds op hulleself neem. Dit kan ook kommunikatiewe vryheid genoem word (vgl. Huber 1983:133). Iemand is 'vry' en 'voel vry' as hulle gerespekteer en erken word deur ander, en wanneer hulle op hulle beurt, ander respekteer en erken. Die ander persoon is nie 'n beperking op my vryheid nie, maar 'n verlenging daarvan. Dit kan ook derhalwe 'perichoretiese' vryheid genoem word (Moltmann 2015b):

> In mutual participation in the life of other people, individuals become free beyond the freedom of their own individuality. That is the social side of freedom. We call it solidarity. (bl. 113)

'n Vry gemeenskap is 'n gemeenskap van mense in solidariteit – mense wat omgee en deel.

In hierdie opsig is 'solidariteit' 'n kernaspek van Moltmann se teologie (Moltmann [1964] 1967, [1972] 1974). God se trinitariese verlossingsgeskiedenis bewys God se solidariteit met die mens. Dit is die gronde van 'n politieke teologie van solidariteit en sosiale geregtigheid. Politieke teologie is dus ook 'bevrydende teologie' en profetiese teologie (Moltmann 2013:11). Dit behels 'n gedeelde sosiaal kritiese etiek van die mensdom in 'n wêreld wat onder onreg en geweld gebuk gaan en 'n planeet wat onder misbruik gebuk gaan (Moltmann 2013:4).

Jürgen Moltmann se teologie as 'n 'Reformatoriese' (*reformatory*) teologie van solidariteit

Vanuit sy lewensverhaal soos dit in sy outobiografie, *A Broad Place* / *Weiter Raum* ([2006] 2008), vertel is, word dit duidelik dat Jürgen Moltmann die wêreld deurkruis het met hierdie boodskap van hoe die wye ruimte van God tegelyk 'n bevrydende indikatief én 'n imperatief is. Hy is ongetwyfeld een van die grootste teoloë van die 20ste en 21ste eeu. Die invloed van sy verreikende teologie strek oor kontinente, kulture (taal en ras), geslagte (ouderdom en *gender*), denominasies (Christelike kerklike tradisies) en religieë (godsdiens en geloof) heen. Sy teologie getuig van iemand wie se hele lewenstog gekonsentreer was op die problematiek van die relasie tussen eenheid en verskeidenheid. Sy 'teologie van hoop' se grootste nawerking is die appèl wat dit tot gelowiges rig. God se wye ruimte bied hoop. Dit bring gelowiges egter ook voor 'n beslissingsmoment ('n *kairos* oomblik) te staan: Die hoop bemagtig gelowiges om hulle te beywer vir 'n gesonder, gelyker en liefdevolle wêreld.

Sy teologiese inhoud is dikwels met kritiek begroet vanweë die sterk etiese en/of praktykgerigte inhoud daarvan. Soos bo geblyk het, is ervaring ’n belangrike bron vir spreke oor God in sy teologie. In ’n sekere sin is sy teologie ‘outobiografiese teologie’, omdat hy in al sy gepubliseerde werke ’n kort oorsig van sy konteks en ingesteldheid het ten tyde van die skryf van ’n bepaalde werk. Hy het ‘outobiografiese ondersoek’ beskryf as ’n noodsaaklike dimensie van teologiese insig (Moltmann 2000:xix) en beklemtoon dat ‘biografiese subjektiwiteit’ en ‘selfvergetende objektiwiteit’ belangrike elemente in Christelike teologie is. Om hierdie rede is Moltmann se teologie eksistensieel en toeganklik en dit is hoekom dit wêreldwye impak het. Sy lewe en teologie is ’n getuienis van die God wat Moltmann se voete ’n breë staanplek gegee het (in verwysing na Ps 31:8 op die titelbladsy van sy outobiografie). Hierdie breë staanplek het hom in staat gestel om in wye oop ruimte te kan asemhaal (Moltmann [2006] 2008:382).

Jürgen Moltmann se nalatenskap tot Reformatoriese teologie lê in sy Bybelse hermeneutiek, sy eskatologiese hoop en sy politieke betrokkenheid. Sy teologie is reformatories omdat hy daarin slaag om die spanning tussen eenheid en verskeidenheid, inklusiwiteit en eksklusiwiteit op die terrein (ruimtes) van kerk en ekumene, gemeenskap en politiek op krities solidêre wyse, versoenend, te laat ontvou. Hy is die toonbeeld van die verinnerliking van die kritiese en dinamiese vryheid van Reformatoriese teologie en derhalwe straal hy ’n deurleefde reformatoriese houding (*stance*) uit (vgl. Van den Brink & Smits 2015). Sy bewussyn en beklemtoning van ongehinderde asemhaling, oftewel, ongehinderde *lewe*, in die wye lewensruimte van die Triniteit *is* Moltmann se bydrae tot Reformatoriese teologie.

Opsomming: Hoofstuk 6

In hierdie hoofstuk word Jürgen Moltmann se bydrae tot Reformatoriese teologie ondersoek. Sy teologie kan beskryf word as ’n teologie wat Bybels gegrond is, ’n eskatologiese gerigtheid en ’n politieke verantwoordelikheid het. Dit is juis om hierdie rede dat sy teologie ook ‘reformatories’ is. Dit is ’n beskrywing waarvoor hy ook doelbewus kies, omdat die begrip ‘reformatories’ die dinamiese, voortgaande en profetiese karakter van Reformatoriese teologie aandui. Hierdie teologiese karakter kom veral na vore in Moltmann se verstaan van die Triniteitsleer en sy trinitariese teologie, wat beskryf kan word as ’n ‘Trinitariese teologie van solidariteit en sosiale geregtigheid.’ Die lewensruimte van die Triniteit word deur Moltmann as ‘wye ruimte’ beskryf, en as ’n ‘uitnodigende ruimte’ waarin daar nie beknoptheid is nie. Binne die hoofstuk word dit geargumenteer dat Moltmann se Triniteitsteologie die hartklop is van sy bydrae tot Reformatoriese teologie. Dit is baie nou verbind aan sy politieke teologie en word geïllustreer op die wyse waarop sy Triniteitsteologie en sy politieke teologie van inklusiwiteit en geregtigheid met mekaar verweef is.

Deel 3

Gister en vandag binne die Reformasie

Hoofstuk 7

Verskuiwing van teologiese denke oor die huwelik vanaf Luther tot vandag

Annelie Botha
Department of Practical Theology
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Research Project Details
Project research number: 2546930
Project Leader: Y. Dreyer
Project Description: Dr Botha is participating in the research project, 'Gender Studies and Practical Theology Theory Formation', directed by Prof. Dr Yolanda Dreyer, Department of Practical Theology, Faculty of Theology, University of Pretoria.

Inleiding

In hierdie bydrae word 'n oorsig gegee van Martin Luther se teologiese denke oor die huwelik, wat insluit sy nadenke ten opsigte van seksualiteit. Die invloed van Luther se teologiese denke oor die huwelik op latere reformatoriese teoloë word aangetoon. Hierdie bydrae toon aan dat sedert Luther tot vandag seksuele verskille, en die klem op die

How to cite: Botha, A., 2017, 'Verskuiwing van teologiese denke oor die huwelik vanaf Luther tot vandag', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/ Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4563. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4563

'teenoorgestelde' nature van mans en vroue (kyk Dreyer 2000:956), 'n belangrike kwessie is wanneer die huwelik bespreek word vanuit 'n teologiese perspektief. Wanneer daar teologies oor die huwelik nagedink word, word die skeppingsordeteologie en die tradisionele begrip 'mens as geskape na die beeld van God' dikwels ingespan om 'n spesifieke manier van dink oor die rol van die huwelik asook die rolle van vrou en man in die huwelik te regverdig.

In hierdie hoofstuk word daar krities gekyk na die verskuiwing van teologiese nadenke oor die huwelik vanaf Martin Luther tot vandag; vir hierdie kritiese kyk word daar 'n hermeneutiek van suspisie gekies, wat by implikasie ideologies krities is. Die hermeneutiek van suspisie sluit in dat daar vanuit 'n feministies kritiese teologie van bevryding na die verskuiwing van teologiese denke oor die huwelik gekyk word.

Die hoofstuk wil die vraag op die tafel plaas of daar in die afgelope 500 jaar 'n verskuiwing plaasgevind het vanaf teologiese nadenke oor die huwelik na ideologieë oor die huwelik. Teologiese nadenke oor die huwelik wat ideologieë word, het gevolge vir die definiëring van verhoudings asook oor hoe daar omgegaan word met diversiteit ten opsigte van seksualiteit. Idees word ideologieë (dit word samehangende, herhaalde patrone) deur die subjektiewe deurlopende keuses wat mense maak, wat dien as die saad waaruit verdere denke groei. Michael Freeden (2006) verstaan die ideologieë soos volg:

> [*T*]hey [*ideologies*] are human and social products that bind together views of the world – in the most general sense, a` la Mannheim, a political Weltanschauung – and enable collective action in furthering or impeding the goals of a society. (bl. 12)

Teologie word ideologie wanneer die premoderne waardesisteme en sosiale sisteme van die wêreld van die Bybel nie in aanmerking geneem word wanneer daar nagedink word oor die huwelik en die rolle van mans en vroue binne die huwelik nie, en daardie sisteme steeds as geldig voorgehou word vir die huwelik van vandag (vgl. Scott 1994:1). Mark Juergensmeyer (2008:20) verwoord sy verstaan van ideologie soos volg: '[*T*]*here are significant structural and functional similarities between political and religious belief systems as both represent "ideologies of order" imparting coherence and authority on social life.*'

Martin Luther en die huwelik

Dit wat Martin Luther (1483–1546) oor die huwelik geskryf het, word vervat in die publikasie van sy werke in die reeks *Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe,* 1883 Weimar (WA). Die Engelse vertaling van sy werke *Luther's Works* (LW) verskyn die eerste keer in 1955 en is gepubliseer deur Concordia Publishing Company, Muhlenberg Press, Fortress Press en Augsburg Publishing Company (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003:3).

In hierdie hoofstuk word onder andere gebruik gemaak van die boek getiteld: *Luther on women: A sourcebook* (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003) waarin dit wat Luther oor

vroue, die huwelik en seksualiteit geskryf het, vertaal en saamgebind is. Die tekste wat gebruik is vir die samestelling van die boek, is aanhalings of vertalings uit bogenoemde werke van Luther. Die boek bevat preke, tafelgesprekke asook lesings wat deur Luther gehou is oor die onderwerp van die huwelik, die rol van vroue in die huwelik, asook die rol van vroue in die Ou en Nuwe Testament ensvoorts. In die eerste deel van die hoofstuk word gefokus op Luther se uitsprake oor die huwelik, die rol van vroue en mans in die huwelik, asook sy siening oor die rol van vroue binne die skepping.

Die huwelik

Luther is in sy teologiese denke sterk beïnvloed deur Augustinus (vgl. Buitendag 2007:447), ook ten opsigte van dit wat hy van die huwelik sê. Augustinus se teologie van die huwelik is gebaseer op sy verstaan van die skepping van man en vrou in die boek Genesis. Augustinus meen dat die waarde van die huwelik daarin gesetel is dat die doel van die huwelik prokreasie, getrouheid (*fidelity*) en sakrament (*sacrament*) is.

Prokreasie sou hiervolgens die sondige begeertes neutraliseer, getrouheid sou ’n dimensie van liefde uitdruk en die sakrament, dui op die permanensie van die huwelik van twee persone wat hulle getrouheid aan mekaar voor God beloof (Buitendag 2007:448).

In ’n huwelikspreek wat Luther in 1519 lewer stem dit wat hy sê grootliks ooreen met Augustinus se siening ten opsigte van die huwelik. Luther beskou hier die huwelik nog as ’n sakrament (WA II, bl. 166–171 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003):

> The doctors [*of the church*] have found three good things and uses in the marital state, by means of which sinful desire (with which it [*marriage*] is permeated) may be compensated for and not damning. First of all, that it is a sacrament. Secondly, that it is a union of faith. That is the basis and the entire existence of marriage, that one gives oneself to the other and promises to be faithful [...]. Thirdly, in order to produce offspring, for that is the end and chief duty of marriage. (bl. 91)

In Luther se werk, *The Babylonian captivity of the Church* (1520) (LW 32, 1999b:17) bevraagteken hy vir die eerste keer die sewe sakramente van die Rooms-Katolieke Kerk in die van die sakrament wat verlossing bring nie, maar die geloof wat daarmee gepaard gaan. openbaar. In hierdie dokument bevraagteken Luther ook die huwelik as sakrament. Dit het behels dat Luther die huwelik wou bevry van die waardes wat die Rooms-Katolieke Kerk daaraan geheg het. Volgens Luther was dit nie die meganiese werking (LW 36, 1999c):

> Nowhere do we read that the man who marries a wife receives any grace of God. There is not even a divinely instituted sign in marriage, nor do we read anywhere that marriage was instituted by God to be a sign of anything. To be sure, whatever takes place in a visible manner can be understood as a figure or allegory of something invisible. But figures or allegories are not sacraments, in the sense in which we use the term. (bl. 92)

Volgens Buitendag (2007:446) het Luther die huwelik gedesakramentaliseer en dit geplaas binne die sfeer van die wêreld en ook binne die netwerk van verhoudings (*analogia relationis).* Hoewel Luther die huwelik gedesakramentaliseer het, het hy Augustinus se beklemtoning van seksuele verskille behou as deel van die skeppingsorde (kyk Robberts 2007:39–77; vgl. Dreyer, Y. 2008:518). Lesings wat Luther in 1535 aanbied oor Genesis 1:26 toon hoe Luther die verskil tussen man en vrou verstaan (LW 1, 1999a bl. 66–69; in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003):

> [*D*]it lyk of die vrou ʻn ietwat ander wese is as die man, omdat sy nie dieselfde liggaamsdele het nie en ʻn natuur het wat swakker is. Alhoewel Eva ʼn mees buitengewone wese is – soortgelyk aan Adam so ver as die beeld van God betref, dit wil sê in geregtigheid, wysheid en geluk – het sy nietemin ʼn vrou gebly. Net soos die son meer werd is as die maan (hoewel die maan ook ʼn buitengewone hemelliggaam is), is die vrou, hoewel sy een van die mooiste werke van God is, nogtans nie die gelyke van die man in heerlikheid en waardigheid nie. (bl. 25, outeur se vertaling)

ʼn Preek wat Luther lewer tydens die huwelikseremonie van Sigmund von Lindenau in Merseburg in 1745 bevestig sy siening dat die huwelik deel is van God se skeppingsorde, dit wil sê ʼn instelling van God is (WA XLIX, bl. 798–803, in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003):

> The almighty, eternal God, Creator of all things, who first created and ordained little men and little women for marriage – He also created us [...].It is sufficient for us to know that God sees us together with His only Son our Lord Jesus Christ, who sits at the right hand of God and is Lord of all, as He ordained the wedded estate, set us in it, and presides over it until the Last Day. (bl. 98)

Volgens Luther het God die huwelik ingestel as God se eerste verordening (*erstes Gut)* toe God vir Eva uit Adam se rib geskep het en haar na hom toe gebring het. Dit is die eerste huwelik. Ten einde die voortbestaan van die mens te verseker, het God na die sondeval, in Adam en Eva en hulle nageslag die seksuele begeerte gewek. Bevrediging van hierdie begeerte sou volgens Luther slegs binne die huwelik plaasvind en ter wille van die voortbring van kinders (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003:88).

Buitendag (2007:447) stel: ʻ*Luther understood marriage as a triadic relationship, with God as the reference point of meaning.*ʼ Die manier waarop God die skepping onderhou is deur die huwelik. Op grond van Luther se eksegese van Genesis 45:19 en volgens sy klassifikasie van die Tien Gebooie is die doel van die huwelik om kinders voort te bring en om die kinders volgens God se wil groot te maak (LW 44, 1999d:11–12; vgl. Buitendag 2007:453).

Luther sien die huwelik as simbool vir Christus se liefde vir die kerk. Hy gebruik die metafoor kerk as bruid van Christus om sy verstaan van die verhouding tussen Christus en die kerk te verduidelik. Hierdie metafoor word ook gebruik om sy siening ten opsigte van die verhouding tussen man en vrou in die huwelik te belig. Die huwelik word gesien as ʼn een word van die goddelike natuur met die menslike natuur, soos ervaar deur die liefde wat Christus aan mense bewys. Net soos die bruid lief is vir die bruidegom, so het Christus ons lief en ons Hom. (WA X/3, bl. 415–416 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks

2003:92). Die een word (*sie werden sein ein Fleisch*) van man en vrou (Gen 2:24) word verstaan as een in gees, dit sluit in een huis, een familie. Die bruid moet alles wat in en met die *ein Fleisch* gebeur aanvaar (WA XIV, bl. 141 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003):

> And you will be under the power of the man, etc. That is, you will not live in accordance with your own will as you properly did before the Fall; you shall no longer follow your own will. It was possible before the Fall to be with the man or not. Now she ought to remain with her husband. She must accompany him wherever he wants to go. Now we see that the woman is not able to be without the man. Wherever the man dwells the woman has to dwell too; the wife follows her husband wherever he may go. And beyond this, she is obligated to submit to the man; authority pertains to the husband in all the matters of this life. (bl. 93)

Luther sien die huwelik steeds as 'n geneesmiddel (*remedy*) teen die sonde en as die roeping van elke gelowige (kyk Lazareth 1994:238–249). Luther is van mening dat God op 'n dubbele manier oor die wêreld regeer te wete die geestelike koninkryk en die aardse koninkryk: '*For this reason God has ordained two governments: the spiritual, by which the Holy Spirit produces Christians and righteous people under Christ; and the temporal, which restrains the unchristian*' (LW 45, 1999e:1). Dit impliseer dat God twee soorte wette bepaal het, naamlik die geestelike wette wat geregtigheid leer en 'n geestelike koninkryk vestig waarin die gelowiges leef en dan weer die wêreldse wette vir diegene wat nie in staat is om die geestelike wette te onderhou nie. Dit word toegepas op owerspel. Matteus 5:32 word so geïnterpreteer dat dit val onder die wêreld se wette (kyk Buitendag 2007:452). Vir Luther is die huwelik 'n saak van die wet en nie die evangelie nie. Die huwelik word beskou as God se manier om die mense te verskans teen die sonde en is nie 'n weg tot verlossing nie, dit is wel 'n skeppingsordonnansie (kyk Althaus 1965:91).

Luther het sterk standpunt ingeneem teen egskeiding. In sy *The estate of Marriage, 1522* (LW XLV, bl. 17–49 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003:103–105), lys Luther vier redes op grond waarvan mens mag skei: '*The first* [...]*, is the situation in which the husband or wife is not equipped for marriage because of bodily or natural deficiencies of any sort.*' Hier gaan dit oor die opdrag van voortplanting. Indien die man of die vrou om een of ander rede nie kinders kan voortbring nie, is dit rede vir egskeiding. Die tweede gronde vir egskeiding is owerspel. Luther interpreteer die uitsprake van Jesus in Matteus 19:1–9 volg (LW XLV, bl. 17–49 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003).

> Here you see that in the case of adultery Christ permits the divorce of husband and wife, so that the innocent person may remarry. For in saying that he commits adultery who marries another after divorcing his wife, 'except for unchastity', Christ is making it quite clear that he who divorces his wife on account of unchastity and then marries another does not commit adultery [...]. (bl.104)

Luther vra en antwoord die vraag wat met die persoon wat owerspel gepleeg het, moet gebeur as volg (LW XLV, bl. 17–49 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003):

> What is to become of the other (the guilty party) if he too is perhaps unable to lead a chaste life? Answer: It was for this reason that God commanded in the law (Deut 22:22–24) that the

> adulterers be stoned [...]. Where the government is negligent and lax, however, and fails to inflict the death penalty, the adulterer may betake himself to a far country and there remarry [...]. But it would be better to put him to death, lest a bad example be set [...]. (bl. 105)

Die derde voorwaarde vir egskeiding is wanneer een van die partye in die huwelik weier om hulle huweliks pligte (*conjugal duty*) na te kom. Die vierde rede wat aangevoer word vir egskeiding is wanneer 'n man en 'n vrou vir ander redes as reeds genoem nie saam met mekaar kan bly nie, hiervoor verwys Luther na 1 Korintiërs 7 waar Paulus sê:

> Die getroudes beveel ek – nee, nie ek nie, maar die Here – dat die vrou nie van haar man mag skei nie. As sy tog skei, moet sy daarna ongetroud bly of haar met haar man versoen. Net so mag 'n man ook nie van sy vrou skei nie. (v. 10–11)

In Luther se werke getiteld: *The estate of marriage* (1522) (LW 1999g) en *On marriage matters* (LW 1999h) word die kerklike karakter van die huwelik afgewys (*declericalisation)*, die huwelik gesekulariseer, deur die huwelik van die sakramentele karakter wat deur die Rooms-Katolieke Kerk toegeken is te ontneem. Luther verklaar die huwelik tot skeppingsordinansie. Luther se huweliksetiek het met die verloop van tyd ontwikkel totdat hy die huwelik beskou het as deel van die vrugte van die Gees binne die sosiale ordes. Die huwelik is as heilig beskou en is een van die hoekstene vir die verstaan van Luther se teologie (kyk Buitendag 2007:455).

Teologiese denke oor die huwelik het dikwels gefokus op die verstaan van die gebod, 'jy mag nie egbreuk pleeg nie' (Eks 20:18). Vir Luther het die verstaan van die huwelik ook die gebod: 'Eer jou vader en jou moeder, soos die Here jou God jou beveel het [...] (Eks 20:16) ingesluit (Buitendag 2007:452). Die huwelik is vir Luther 'n instelling wat tot die wêreld behoort maar ook heilig is. Dit is nie 'n sakrament nie, maar 'n wêreldse instelling, maar dit is heilig omdat dit 'n skeppingsordinansie is wat deur God ingestel is.

Luther oor vroue

Luther se kommentaar op Genesis toon sy oortuiging dat vroue onderdanig aan hulle mans moet wees as direkte gevolg van vroue se rol in die sondeval (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003:15). Hoewel Luther die idees van Aristoteles verwerp het, het hy tog die Griekse filosoof se idee dat vroue se swakker natuur deel is van hulle wese aanvaar. In Luther se preek uit Genesis, beskou hy Eva as die swakker geslag, die een wat swakker van natuur is, daarom het die slang haar genader en nie vir Adam nie (WA, XXIV, 76–81 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003:15; vgl. Dreyer 2000:951).

Luther ontken nie Adam se aandeel in die sondeval nie maar stel dit as volg (WA, XXIV, bl. 76–81 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003):

> Adam, Paul says, was not seduced but rather the woman. But because he also transgresses, he makes the sin all the heavier and more gruesome. She was a fool, easy to lead astray, did not

> know any better. But he had God's word before him. He knew it well and should have punished her. But he stands there, looks on, and eats too, wantonly giving his consent to the devil's advice. (bl. 21)

In een van Luther se preke (1527) uit Genesis 2:18–20, is hy van mening dat vroue geskep is vir geen ander doel as om die man te dien en om die man se assistent in die voortbring van kinders te wees nie (WA XXIV, bl. 78–81 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003:18). Die vrou word beveel om haarself te verootmoedig voor haar man. Dit beteken dat sy nie kan lewe soos sy wil nie. Die vrou mag niks doen sonder haar man nie (W I, 1 bl. 69 in Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003):

> In the household the wife is a partner in the management and has a common interest in the children and the property, and yet there is a great difference between the sexes. (bl. 26)

Die vroulike geslag word as minderwaardig beskou teenoor die manlike geslag.

> Just as in all the rest of nature the strength of the male surpass that of the other sex, so also in the perfect nature the male somewhat excelled the female. (bl. 27)

Na Luther en na die Reformasie

Voor die Reformasie is die huwelik gereken as 'n '*Remedy for lust and desire*' (Schüssler Fiorenza 1991:316). Seksuele genot is beskou as 'n sonde en daarom het die huwelik verlossing en bevryding gebring van hierdie sonde. Sedert die Reformasie het daar 'n verskuiwing plaas gevind ten opsigte van denke oor die aanvaarbaarheid van seksuele genot, dit was na die Reformasie aanvaarbaar maar net binne die huwelik. Die huwelik moes as 'n kontrole middel dien vir seks en seksualiteit.

Johannes Calvyn het sy leerstelling oor die verbond gebruik in sy nadenke oor die huwelik en familie. God se verbondsverhouding met Israel is gebruik as analogie vir die verhouding tussen man en vrou. Die vertikale verhouding tussen God en mens het die voorbeeld geword vir die horisontale verhouding tussen man en vrou (Witte 2009:456–457). Die huweliksverbond is vir Calvyn gebaseer op die skeppingsorde en die orde en wette van die natuur. Die huwelik bind man en vrou saam tot een liggaam en een gees. Daar word spesifieke pligte en verskillende outoriteite aan man en vrou toe geken. Volgens Calvyn het God die man aangewys as die hoof van die vrou (CO 10/1:239–241; CO 10/2:258 in Witte 2009:458). In Calvyn se kommentaar op Genesis 2:18 stel hy dat die vrou geskep is as 'n hulp vir die man. Dit is 'n goddelike skeppingsopdrag dat die man in eerbied sal opkyk na God en dat die vrou die man se getroue assistent sal wees (CO 10/1:239–241 in Witte 2009:458). Calvyn het die huwelik beskou as 'n heteroseksuele monogame lewenslange verbintenis tussen 'n man en 'n vrou, wat die fisiese kapasiteit en natuurlike neiging het om in liefde te verenig (Witte 2009:458).

Volgens Mary Potter (1986:738) het Calvyn ŉ '*perspectival approach*' benut wanneer dit oor die rol en plek van vroue gaan. Hierdie benadering behels dat Calvyn wanneer hy oor die gelykheid van vroue (*gender equality*) praat die benadering van *cognitio Dei* (*knowledge of God*) toegepas het, maar wanneer hy die gender hiërargie wou handhaaf tussen mans en vroue het hy gebruik gemaak van die *cognitio hominis* (*knowledge of humankind*) benadering (kyk Potter 1986:725–739).

> From the absolute perspective of *cognitio dei*, all citizens in society and all members of the ecclesiastical society are equal. From the relative perspective of *cognitio hominis*, however, all persons appear as inferior or superior to one another according to a clearly specified ordained hierarchy. The two perspectives exist side by side in his thought. (bl. 732)

In navolging van Calvyn het Christene hoewel hulle die radikale spirituele gelykheid van mans en vroue erken het, steeds voortgegaan en die 'natuurlike orde' van vroue wat onderdanig moet wees aan die man, in die kerk en samelewing gehandhaaf.

Emil Brunner het die klassieke Protestantse tradisie om die teologie van die huwelik en familie te baseer op die skeppingsordes en die verskille tussen man en vrou, gehandhaaf (Brunner [1939] 1978:329; vgl. Browning 2007:loc. 4016). Brunner ontwikkel ŉ *theologia naturalis* wat bepalend is vir sy verstaan van *analogia relationis.* Die skeppingsorde word gereken as ŉ natuurlike instrument waarmee mense in verhoudings met mekaar geplaas word. Natuurlike liefde is vir Brunner ([1939] 1978:330–334) monisties en gerig op die teenoorgestelde geslag. Brunner se konsep van die verhouding tussen die geslagte is die van komplementariteit. Hy erken vroue se reg op meer outonomie en persoonlike ontwikkeling, maar hy wil steeds sien dat vroue hulle tradisionele rolle ten opsigte van hulle mans nakom (Dreyer 2000:960). Hy hoop dat vroue hulle ware vroulike natuur sal verstaan en hulle rol sal opneem om mans te ondersteun, sodat mans hulle volle manlike self kan wees (kyk Brunner 1952:55–68).

Karl Barth (2004:313, CD III.2.313) beskou Efesiërs 5:22–23 as die *locus classicus* vir die verhouding tussen man en vrou. In die genoemde skrifgedeelte word die verhouding tussen man en vrou direk in verband gebring met die verhouding van Christus met die geloofsgemeenskap (kyk Dreyer 2007:1515). Barth (2004) stel dit soos volg:

> From it [*Ephesians*] we can survey the whole landscape which we have traversed: the New Testament relationship of man and woman in the light of the relationship between Christ and the community, and conversely the elucidation of the relationship between Christ and his people by the reference to the man-woman relationship. (bl. 313, CD III.2)

Klem word hier geplaas op die onderdanigheid van vroue. In haar onderdanigheid verteenwoordig die vrou die posisie van die kerk in verhouding tot God. Die posisie van vroue en mans in hulle verhoudings en ook die verhouding tussen Christus en die kerk word deur Barth (2004) verbind aan Genesis 2:18–25:

> For creation of man and for this climax, for this form of humanity [*as male and female*] the normative pattern, the basic decree and plan of all plans of God is 'Christ and the community.' This stands inaccessibly before and above the copy of man and woman. Man-woman relationship is a little 'copy' of the relationship between Christ an the Church. (bl. 315–316, CD III.2)

Hierdie uitleg van die Efesiërs 5 teks word gekritiseer deur Buitendag (2007:459), hy beskou die uitleg as die *'poorest exegetical exercise in his* [*Barth's*] *entire kirchliche Dogmatik.'*

Barth se verstaan van die huwelik en die rol wat hy aan mans en vrou toeken in die skepping, het as agtergrond en onderbou sy teologiese etiek, en in besonder sy etiek van die skepping waarvolgens God met die mens 'n verbond gesluit het tydens die skepping, wat deur Jesus herskep is. Vir Barth is daar 'n besondere klem op die mens as God se *verbondspartner.* 'Hy het die interpretasie van beeld van God as *analogia relationis* so ontwikkel dat die God-skepsel hiërargie die analogie geword het vir man-vrou verhoudings' (Dreyer 2000:960; vgl. Micks 1982:9–10). Die verhouding tussen God en mens bestaan vir Barth daarin dat die mens reageer op God wat die mens aanspreek. Volgens Karl Barth is die ondergeskiktheid van vroue aan mans deur God beskik tydens die skepping en onveranderlik en onomkeerbaar (Dreyer 2007:1498).

Barth meen dat vroue en mans gelyk is voor God in hulle aardse bestaan, maar dat man en vrou nie gelyk is in die funksies wat deur God aan hulle toegeken is nie. Dit is die funksie van die man om die leier te wees en die vrou se funksie is om ondergeskik en onderdanig te wees aan haar man (Botha & Dreyer 2007a:1255). Ford (1984:93) beskryf die implikasie van dit wat Barth sê soos volg: *'Barth has really only shifted his basis for patriarchal hierarchy from essence to function.'* Rosemary Radford Ruether (1975) wys op die gevolge van so 'n interpretasie:

> The analogy confines woman to only one type of personality development: Submission in relation to God, clergy, and husband. Men, on the other hand, are allowed to develop their personalities out of both sides of the analogy. They cultivate female traits in relation to God or divinely ordained authority figures over them but they can also cultivate the traits of lordship over women and children or servants, for whom they represent God's Word. (bl. 56)

Volgens Dawn de Vries (1989:182) doen Friedrich Schleiermacher ([1806] 1991) in sy werk *Christmas Eve: A dialogue of the Incarnation,* moeite om aan te toon dat vroue ook oor manlike kwaliteite kan beskik. Sy verduidelik dit soos volg:

> In his vocabulary, 'masculine' and 'feminine' are not simply equivalent to qualities possessed by men and women, respectively [...] 'masculine' and 'feminine' seem to refer to ideal types of spiritual personality, which may be possessed by either women or men. (bl. 182)

De Vries (1989:182) is van mening dat dit nie Schleiermacher se doel is om 'n komplementariteit voor te stel waarin vroue bloot die religieuse kwaliteite waarin mans te kort skiet, voorsien nie, maar hy stel 'n soort androginie of mutualiteit voor waarin beide geslagte deelneem met al die kwaliteite soos gespesifiseer deur gender verskille.

In Schleiermacher se preek oor Efesiërs 5:22–31 sien ’n mens dat hy ten spyte van die belangrike bydrae gelewer ten opsigte van die kwaliteite wat aan vroue toegeken word, weer bevestig dat vroue se publieke invloed beperk behoort te wees tot die invloed wat hulle op hulle mans in die private domein van die huishouding het (De Vries 1989:171).

Schleiermacher (2012:131) beskou die huwelik as ’n heilige instelling van God. In Schleiermacher se uitleg van Efesiërs 5 neem hy in ag dat die konteks waarin die teks geskryf is anders is as die tyd waarin hy leef en dit daarom die interpretasie van die teks behoort te beïnvloed (Schleiermacher 2012):

> [*T*]his epistle was written in a time when the marriage union was only beginning to be understood as a union of holy love, and when women still had a much inferior position to men, therefore the language must be taken less exactly, and in a somewhat different meaning, so as to be adapted to present times [...]. Therefore let us rather try to penetrate still more deeply into the meaning of these words. (bl. 140)

Met die woorde is dit vir Schleiermacher (2012:140–142) moontlik om die teks: ‘Vrouens wees aan julle mans onderdanig, net soos wat julle aan die Here onderdanig is (Ef 5:22)’, anders uit te lê as wat tradisioneel die geval was. Vir hom is daar ’n verband met Genesis 2:24, ‘[*d*]aarom sal ’n man sy pa en ma verlaat en saam met sy vrou lewe en hulle sal een word.’ Schleiermacher (2012):

> How clearly do these word, which describe the universal divine order, point to a power going forth from the feminine nature which take possession of and masters the man. As soon as a man is in a position to leave his father’s house [...] he seeks for himself a wife [...]. If he is to cleave to his wife, a power must proceed from her that keeps so firm hold of him that he feels every desire satisfied. (bl. 140)

Hierdie krag wat van die vrou uitgaan en die man bind is liefde want die man moet sy vrou liefhê soos wat Christus die kerk liefhet (Schleiermacher 2012):

> The husband is to take this self-sacrificing love as his example, gladly returning from his wider circle in the busy world to the quiet of his fireside, there to share with the wife of his heart all that is purifying or elevating. (bl. 143)

Dit is op grond van hierdie ander manier van omgang met die teks en ander manier van dink oor die posisie van die vroue en sy fokus op die ervaring van die geloof, dat Schleiermacher deur sommige gesien word as die voorloper van die feministiese teologie (kyk Richardson 1991:182).

Die huwelik en seksualiteit in ’n postmoderne kerk

Vanaf die Bybelse tyd tot vandag is daar in die verkillende kontekste verskillende waardes aan die huwelik en seksualiteit toegeken. Die Bybel weerspieël die waardes van die

pre-moderne wêreld waarbinne dit ontstaan het (Botha & Dreyer 2013:1). Hoewel Luther en die ander reformatoriese teoloë die huwelik bevry het van die sakramentele status wat daaraan toegeken is, kon hulle nie daarin slaag om in hulle verdere interpretasie van die tekste wat tradisioneel gebruik is om iets oor die huwelik te sê, die huwelik te bevry van die pre-moderne waardes wat daaraan toegeken is nie. Voorbeelde hiervan is wanneer die huwelik in die Bybel gebruik word as metafoor vir die verhouding tussen Jahwe en Israel (kyk o.a. Hos 1–2; Jer 2–3; Klaagl 1–2; Jes 50:1–3, Est 16:23; Nah 3:4–7; Mal 2:11–16) en God en die kerk in die Nuwe Testament (kyk Batey 1961:22–24; Botha & Dreyer 2007a:1240) en die reformatore hierdie metafoor toepas op die verhouding van man en vrou binne die huwelik. ʼn Verdere voorbeeld hiervan is die gebruik van die verbond tussen God en Israel as metafoor vir die verhouding tussen vrou en man in die huwelik.

Kritiek teen die gebruik van hierdie metafore sluit in die feit dat die verbond tussen God en Israel bilateraal van aard was. Dit het verpligtinge geplaas op Israel sowel as op God en tog het beide partye hulle vryheid van keuse behou. God het die verhouding met Israel geïnisieer. Wat onthou moet word, is dat wanneer daar gesê word dat die verbond tussen God en Israel bilateraal van aard was, dit nie beteken het dat dit ʼn verbond was tussen twee gelyke partye nie, net soos die huwelik in Israel ook nie ʼn verhouding was tussen twee gelyke partye nie. In die huweliksooreenkoms in Israel het ʼn man ʼn vrou gekies. Mans het die outoriteit in die familie besit, en vroue het ʼn ondergeskikte posisie gehad. Vroue se rol binne die gesin was om gehoorsaam te wees aan die wil van hulle mans (kyk Botha & Dreyer 2007a:1240).

In die Protestantse wêreld is die siening van die huwelik dat dit ʼn sosiale instelling is wat deur God ingestel is. Die doel van hierdie verbintenis was prokreasie en beskerming. Die huwelik as wedersydse ooreenkoms tussen twee persone (kontraktuele aspek) is ook aanvaar (Botha & Dreyer 2013:2).

Adrian Thatcher (1999) verduidelik in sy boek, *Marriage after modernity: Christian marriage in postmodern times,* hoe die huwelik gesien is as ʼn universele instelling, wat vanuit ʼn teologiese oogpunt vanaf die skepping bestaan het. Die ervaring wat mense soms in die huwelik het word soos volg deur Thatcher (1999:10) beskryf: *'Marriage is frequently discovered to be a violent, loveless institution and increasingly it is delayed, avoided or terminated. Fewer people are marrying.'* Die rede vir hierdie ervaring van die huwelik is, vir Cooper-White (1995:166) te vind in die feit dat die huwelik beïnvloed en gevorm is deur patriargale denke en gebruike. Die probleem is wanneer teologie van die huwelik die ideologie van die huwelik word. Thatcher (1999:11) wys daarop dat geen Christelike teologie van die huwelik vir elke tydvak en konteks volledig en voldoende sal wees nie. Dit is daarom noodsaaklik dat die werklikhede van die huwelik en die belange van beide huweliksgenote in ag geneem word wanneer ʼn Christelike teologie vir die huwelik ontwikkel word. Die evangeliese uitgangspunt van die gelykheid van alle mense, ook van mans en vroue sal aanvaar moet word vir die ontwikkeling van ʼn teologie vir die huwelik. Daar is nie ʼn

enkelvoudige perspektief op die huwelik in die Bybel te vind nie en daarom is dit belangrik om in die verskillende en veranderde kontekste telkens weer ander perspektiewe op die huwelik te vind (Dreyer & Van Aarde 2007; Thatcher 1999:11; vgl. Botha & Dreyer 2013:3).

Wanneer daar nagedink word oor ’n teologie vir die huwelik, is dit belangrik om in gedagte te hou dat daar maniere was en is om die Bybel te lees wat nie lewegewend is nie. Dit gebeur wanneer daar gediskrimineer word teen vroue in die huwelik deur ’n beroep te doen op die Bybel sonder om die patriargale agtergrond van die Bybel in ag te neem (kyk Thatcher 1999:14; vgl. Botha & Dreyer 2013:4).

Die huwelik as instelling is gebruik om mense se seksualiteit te reguleer. Die verandering van denke oor die huwelik en mense se seksualiteit in die postmoderne era bevraagteken die huwelik as instelling se mag om mense se seksualiteit reguleer (vgl. Weeks 1995:25–26).

Een van die gevolge van die Protestantse desakramentalisering was dat daar ook nou die moontlikheid was van egskeiding, ’n opsie wat deur die Middeleeuse kerk verwerp is op grond van die feit dat die sakrament onlosmaaklik is. Met die verskuiwing van die beheer van die huwelik vanaf die Rooms-Katolieke Kerk na die howe van die Protestantse kerk onder leiding van predikante en landdroste, is meer sake vir egskeiding aangehoor. Maar die Protestantse huwelikshowe het streng reëls ingestel op grond waarvan ’n egskeiding aanvaar sou word, aangesien egskeiding nie as ’n oplossing vir huweliksprobleme en disharmonie in die huwelik gesien is nie. Egskeidings is selde toegestaan en ook slegs wanneer alle pogings om die probleem te korrigeer misluk het. Later het Martin Bucer (kyk Selderhuis, Vriend & Bierma 1999) daarop aangedring dat kameraadskap een van die primêre redes vir die huwelik is en dat huweliksprobleme en disharmonie in verhoudings die rede kan word waarom ’n aansoek vir ’n egskeiding aanvaar word (Radford Ruether 2001:79–80).

Op Suid-Afrikaanse bodem

Die reformatore en ander reformatoriese teoloë is van mening dat die huwelik ‘God se wil’ is en dat God dit so ‘gewil’ het dat dit ’n heteroseksuele instelling moet wees.

Daar is verskillende stemme binne die Reformatoriese teologie ten opsigte van die plek en status van die huwelik. Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), wat deel is van die Reformatoriese kerke in die wêreld stel steeds dat die huwelik ’n instelling van God is.

Binne die NHKA is daar kritiek teen hierdie status wat die kerk aan die huwelik en seksualiteit toeken. Yolanda Dreyer (2008:501–502) stel dat die huwelik ’n sosiale konstruk is wat op grond van die status wat daaraan verleen word deur die kwalifisering daarvan as ‘instelling van God’ gedesakramentaliseer moet word. Dreyer se kritiek teen

die plek en status wat die Reformatoriese teologie aan die huwelik toeken is dat: '"*Holy matrimony" remains a God-given heterosexual ordinance where the difference between maleness and femaleness is essential'* (Dreyer, Y. 2008:502). Ek is van mening dat die huwelik as 'heilige instelling van God' nie net gedesakramentaliseer moet word nie maar ook gedesakraliseer behoort te word. Die heiligheid van die huwelik is 'n sosiaal religieuse konstruk wat deur bepaalde tradisie gevorm is.

Tradisies word gebruik om die metafore en beelde te voorsien waarmee geloof uitgedruk word. Tradisies is sosiale konstrukte. Tradisies hou die balans van 'n samelewing in stand. Wanneer tradisies verander word hierdie balans versteur. Die huwelik is een van hierdie tradisies (Botha & Dreyer 2013:1).

Tradisies verander, sommige verander vinnig en ander verander so stadig dat dit lyk of dit onveranderd bly. Tradisies rakende identiteit, seksualiteit, taal en etnisiteit verander baie stadig. Tradisies waarop geloof gebaseer word, word beskou as vaste tradisies. Hierdie tradisies word beskou as onveranderlik, en word gereken as deel van die skeppingsorde. Hierdie tradisies word gesien as Godgegewe instellings van God, eerder as sosiale konstrukte. Omdat hierdie tradisies bydra tot identiteitsvorming, bepaal dit ook sosiale rolle (kyk Dreyer, Y. 2008:503–504).

Verskillende epistemologiese benaderings beïnvloed hoe daar oor sosiaal religieuse konstrukte (tradisies) soos die huwelik gedink word. Verskillende epistemologiese benaderings beïnvloed hoe daar oor die status en plek van die huwelik gedink word en hoe die tekste in die Bybel geïnterpreteer word. Die klem wat die reformatore geplaas het op die epistemologiese benadering van 'die Skrif alleen', het die nadenke oor die status van die huwelik binne die reformatoriese tradisie asook die plek van vroue binne die geloofsgemeenskap beïnvloed. Dreyer (2000) stel dit soos volg:

> Luther en Calvyn, wat hulle op die gesag van 'die Skrif alleen' beroep het, het anders te werk gegaan as die Middeleeuse teoloë. Hulle kon hulle nie heeltemal distansieer van die tradisie nie, maar het tog probeer om opnuut met die Skrif as beginpunt na die possies van vroue te kyk. Met die kennis van Grieks, Hebreeus en tekskritiek wat die Renaissance meegebring het, is daar heelwat minder gebruik gemaak van allegoriese uitleg as in die Middeleeue. Daar was ook veel groter belangstelling in die historiese konteks van die skrifgedeeltes. (bl. 950)

Hierdie benadering tot die Skrif laat nie ruimte vir die in ag neem van die sosiale konteks van die Skrifgedeeltes nie. Die gebruik van insigte uit die sosiale wetenskappe in eksegetiese werk, kom eers voor aan die einde van die 19de eeu en aan die begin van die 20ste eeu (kyk Van Aarde 2007:51). Die feministies kritiese benadering wat ek gekies het in hierdie hoofstuk se oorsprong is die sestigerjare en sewentigerjare van die vorige eeu met bekende feministiese teoloë soos Rosemary Radford Ruether, Phyllis Trible en Elisabeth Schüssler Fiorenza as eksponente daarvan.

As teoloog en predikant van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika wil ek in hierdie hoofstuk ook graag die fokus laat val op die teologie of dalk eerder ideologie van die huwelik wat die NHKA as kerk, wat deel is van die Reformatoriese kerke in die wêreld, in Suid-Afrika verteenwoordig.

Die teologie van die huwelik van die NHKA kan nagespoor word in die huweliksbevestingingsformuliere wat in gebruik is in die Diensboek van die kerk (2007) asook in die besluite wat geneem word by die Algemene Kerkvergaderings van die NHKA.

Tydens die 71ste Algemene Kerkvergadering van die NHKA gehou op 02–08 Oktober 2016 is Beskrywingspunt 16 wat handel oor die huweliksbevestigingsformuliere aanvaar (NHKA 2016):

> Die toepaslike komitee word versoek om die huidige Huweliksformuliere (1), (2) en (3) te hersien, of in die geval waar dit nie hersien word nie, te vervang met nuwe formuliere. (bl. 149)

Beskrywingspunt 40 is aanvaar nadat dit geamendeer is om as volg te lees: '[*D*]ie Kerk die huwelik as instelling van God beskou as 'n verhouding tussen een man en een vrou' (NHKA 2016:177). Die motivering van hierdie beskrywingspunt is vir die argument van die hoofstuk ook belangrik (NHKA 2016):

> In Genesis vind die man-vrou verhouding (huwelik) sy beslag as instelling van God. Hierdie saak loop soos 'n goue draad deur die Bybel tot in Openbaring (22:17) waar die Gees en die bruid wag op en roep na die koms van die Bruidegom. Op grond van Bybelse getuienis is die huwelik 'n verbintenis tussen man en vrou (Gen 1:27, 2:20 tot 24).
> In die Nuwe Testament word getuig dat elke man sy eie vrou behoort te hê en elke vrou haar eie man (1 Korintiërs 7:2). Die Skrif getuig dat die huwelik 'n instelling van God is. Paulus ag die huwelik so hoog dat hy dit in verband bring met die verhouding tussen Christus en sy kerk (Efesiërs 5:21 tot 33).
> Wat die Heilige Skrif van die huwelik leer verwoord God se bedoeling daarmee. Ons is daarom oortuig dat die huwelik tussen man en vrou God die Here behaag.
> Die Kerk moet die huwelik as 'n eerbare instelling van God bewaar sodat die tempel van God, dit is ons liggaam, nie beskadig word nie. (bl. 177–178)

In Beskrywingspunt 41 wat handel oor homoseksualiteit is die volgende as deel van die besluit van die vergadering aanvaar (NHKA 2016):

> [*Die NHKA*] bevestig opnuut dat predikante huwelike in terme van die Huwelikswet (Wet 25 van 1961) bevestig en nie enige bevoegdheid in terme van die Wet op Burgerlike Verbintenis (Wet 17 van 2006) het nie.
> * bevestig dat die Kerk die huwelik as 'n verbintenis tussen een man en een vrou respekteer.
> * wil lidmate wat as man en vrou saamwoon aanmoedig om hulleself deur 'n Christelike huwelik aan mekaar te verbind. (bl. 178–179)

Die beskrywingspunte wat aanvaar is toon dat die NHKA steeds die huwelik sien as instelling van God en dat die huwelik steeds gebruik wil word om mense se seksualiteit te reguleer. Die metafoor 'kerk as bruid' word steeds gebruik as metafoor vir die verhouding tussen man en vrou (huwelik). Die huwelik en seksualiteit staan sentraal binne die teologie van die NHKA. Die pre-moderne patriargale agtergrond van die Skrif, asook die verskillende huweliksvorme wat in die Skrif voorkom woord nie in ag geneem by die uitleg van die Skrif nie.

Die huweliksformuliere (1), (2) en (3) waarna in Beskrywingpunt 16 verwys word, is die klassieke huweliksbevestigingsformuliere wat in die Diensboek van die NHKA (2007) vir gebruik opgeneem is.

Navorsing na die ontstaansgeskiedenis van hierdie huweliksbevestigingsformuliere toon dat die huwelik in die kerk nog altyd deur die gebruik van formuliere bevestig is. Die huweliksbevestigingsformuliere wat in die NHKA gebruik word is, volgens Pont (1981:254) Datheen se vertaling van die huweliksbevestigingsformulier wat deur Paltz gebruik is en dateer uit 1566. Datheen het in sy verwerking van die formulier van Paltz dele uit die huweliksformulier van Johannes á Lasco bygewerk. Volgens Bouwman (1934:519) is die huweliksbevestigingsformulier van Paltz 'n verwerking van die formuliere van Calvyn en Martin Micron. Die formulier van Calvyn gaan weer terug op 'n ouer Geneefse formulier wat deur Farel opgestel is (Bouwman 1934:519; kyk Pont 1981:254). Bogenoemde is dan die konteks waarin die huweliksbevestigingsformulier verstaan behoort te word (Botha & Dreyer 2007b:1283–1284).

In twee artikels wat in 2007 verskyn, lewer Botha en Dreyer (2007a:1239–1274) en Botha en Dreyer (2007b:1275–1298) kritiek ten opsigte van die gebruik van hierdie formuliere asook kritiek ten opsigte van die gebruik van die metafoor 'kerk as bruid' as deel van die NHKA se teologie van die huwelik.

Huweliksformulier (1) (NHKA 2007:78) stel op grond van Genesis 2:18, '[*d*]aarom is dit die wil van God dat almal wat volwassenheid bereik het, behoort te trou, tensy hulle buite die huwelik kuis en beheersd lewe.' Ten opsigte van die verhouding tussen man en vrou word die hoofskap van die man voorgehou (NHKA 2007):

> Enersyds moet u as man weet dat God u die hoof gemaak het, sodat u u vrou na die beste van u vermoë kan lei, help, onderskraag en beskerm. Soos Christus as hoof sy gemeente lei, troos en beskerm, so moet u as hoof in u huwelik optree [...]. Bewys eer aan haar [*u vrou*] as die swakker geslag wat saam met u deel in die lewe as genadegawe. (bl. 78)

In huweliksformulier (2) (NHKA 2007:83–88) word die vrou se onderdanigheid aan haar man voorgehou en gemotiveer deur dit gelyk te stel aan die kerk se onderdanigheid aan Christus. Die vrou moet soos wat die kerk aan Christus onderdanig moet wees, aan haar man onderdanig wees (NHKA 2007):

> En wat die bruid betref, u moet u man onderdanig wees. Dit beteken geen slaafse onderworpenheid nie. 'n Mens moet dit eerder verstaan as bereidheid tot diens, soos die geval

> ook is met die kerk wat aan Christus onderdanig is [...] u [*die vrou*] eerste verantwoordelikheid [*is*] die liefdevolle versorging van u man. (bl. 86)

In die formulier word dit wat Luther en Barth oor die rol en plek van die vrou in die huwelik gesê het weer gehoor. Die probleem met die huweliksformulier en daarmee saam die huwelik word soos volg verwoord deur Botha and Dreyer (2007b; vgl. Mouton 1997:484–485):

> Die huweliksbevestigingsformulier is 'n voorbeeld daarvan dat daar 'n probleem is ten opsigte van die posisie van vroue in die kerk en die huwelik. Die probleem is daarin geleë dat die kerke hulleself deur die eeue heen deur die kultuur-historiese waardes en ideologiese oortuigings van hul eie sowel as die Bybelse tyd laat lei het, eerder as deur die radikale Christelike alternatief van die Evangelie. (bl. 1293)

Verskeie ander teoloë binne die NHKA, te wete, Theuns Dreyer, Andries van Aarde, Yolanda Dreyer, Ernest van Eck, Piet Geyser, om maar enkeles te noem, het in die loop van die jare, met groot toewyding kritiek gelewer ten opsigte van die manier waarop die teologie van die huwelik in die NHKA, 'n ideologie van die huwelik en seksualiteit geword het.

Theuns Dreyer se artikel *Die kerk, die huwelik en seks - 'n morele krisis* (Dreyer T.F.J. 2008:483–496), bespreek ook die krisis waarin die kerk is ten opsigte van die huwelik en seksualiteit:

> Die werklikheid waarbinne ons leef, stel die kerk voor die uitdaging om opnuut te besin oor die vraag of ons met ons 'tradisionele' verstaan van die huwelik en seksuele verhoudings nog mense kan begelei om as gelowiges sinvolle en verantwoordelike keuses te maak. (bl. 483)

In die lig van die bogenoemde huweliksbevestigingsformuliere wat steeds in die kerk dien, asook die aanvaarding van die beskrywingspunte oor die huwelik en die motivering daarvan, is ek van mening dat die woorde van Ernest van Eck (2007a:81) 'n Nuwe-Testamentikus van die NHKA oor die kerk en huwelik in krisis, steeds waar is vir vandag: 'Die huwelik is in 'n krisis. Leiding wat die kerk in hierdie verband gee, is dalk 'n groter krisis.' Van Eck (2007a:82) is van mening dat die kerk se verstaan van die huwelik en seksualiteit radikaal verskil van hoe dit in die Bybelse tyd verstaan is. Die Genesis tekste (Gen1:27–28, 2:18, 21–24) is deur die kerk gebruik om aan te toon dat die huwelik 'n instelling van God is. Uit eksegese van hierdie tekste blyk dat dit nie die saak is waarom dit in hierdie gedeelte gaan nie (kyk Venter 2007:1213–1237).

Die uitsprake van Jesus in die evangelies oor die huwelik en egskeiding (Mk 10:1–12; Matt 19:1–12) behoort verstaan te word binne die konteks van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (kyk Van Eck 2007b:103–128). Volgens Dreyer is dit nie moontlik om die hedendaagse huwelik reglynig met die huwelik in die Bybel te verbind nie (Dreyer T.F.J. 2008:490). Die kerk het dit wel vir baie eeue gedoen, maar dit word problematies om dit te bly doen in 'n postmoderne konteks. In die postmoderne konteks kan hierdie

Bybeltekste nie meer gebruik word as morele basis vir die huwelik en seksuele optrede nie. ’n Ander alternatief is nodig, die verandering wat nodig is vra vir ’n verskuiwing vanaf ’n bepaalde ideologie van die huwelik, na ’n benadering tot die huwelik wat poog om die werklikhede van die huwelik en die belange van beide huweliksvennote in ag teneem. So ’n teologie van die huwelik sal, soos enige teologie, die gelykheid van alle mense moet aanvaar as evangeliese uitgangspunt. Ek is dit eens met Thatcher (1999:11) wanneer hy daarop wys dat egter geen teologie van die huwelik volledig en voldoende sal kan wees vir elke tydvak en konteks nie.

Die pad vorentoe

Die kerk behoort nie langer mag oor mense se lewens uit te oefen deur hulle lewens te probeer reël met ’n instelling soos die huwelik nie. Die kerk behoort gelowiges eerder so toe te rus dat hulle self verantwoordelikheid daarvoor aanvaar om hulle verhoudings te reël na die voorbeeld van Jesus. Dit is die kerk se taak om God se helende onvoorwaardelike liefde aan almal te verkondig en mense te help om as gelyke, heel, outentieke mense te lewe, ongeag hulle seksualiteit of saamwoon status.

Dit is nodig dat daar nuut gedink word binne die kerk oor die huwelik en seksualiteit en dit wat tradisioneel oor die huwelik gesê word. As vertrekpunt vir die herbesinning oor die huwelik kan die *eko-feministiese familie etiek* van Rosemary Radford Ruether (2001:181–230) nuttig wees. Een van die beginsels van die eko-feministiese familie etiek is die erkenning van die volwaardige menswees van vroue in vennootskap met mans. Ideologieë en sisteme wat ongelyke verhoudings tussen vroue en mans in standhou word verwerp. Die kerk, God se mense, word gesien as ’n nuwe familie, ’n alternatiewe, bevryde en bevrydende gemeenskap waar reeds hier en nou God se verlossende liefde ervaar word.

In die kerk se soeke na ’n teologie vir die huwelik vir die tyd waarin ons leef is dit belangrik om te onthou dat geen Christelike teologie van die huwelik vir elk tydvak en konteks volledig en voldoende sal wees nie. Dit bly ’n soeke na Jesus.

Die kerk van die Hervorming moet altyd hervorm word. Dit beteken dat strukture en instellings voortdurend ondersoek moet word ter wille van die bewuswording van dit wat skadelik kan wees. ‘Die kerk sal die tydelike pyn wat bewuswording meebring en die ongemak wat verandering veroorsaak, moet trotseer ter wille van die kerk se heiligmaking en heelheid’ (Dreyer 2000:969).

Opsomming: Hoofstuk 7

In hierdie hoofstuk word Luther se teologiese denke oor die huwelik en seksualiteit bespreek. Luther se invloed op teologiese denke oor die huwelik word aangetoon. Die

hoofstuk wys daarop dat sedert Luther tot vandag, seksuele verskille ’n belangrike kwessie is wanneer daar vanuit ’n teologiese perspektief oor die huwelk nagedink word. ’n Hermeneutiek van suspisie word gebruik om die skeppingsorde teologie sowel as die begrip ‘mens as geskape na die beeld van God’, wat tradisioneel gebruik word in die nadenke oor die huwelik, te interpreteer.

Hoofstuk 8

Usus politicus evangelii

Gabriël M.J. (Gafie) van Wyk
Department Church History and Church Polity
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Research Project Details
Project Leader: W.A. Dreyer
Project Number: 77370920
Project Description: Dr Gafie van Wyk is participating in the research project, 'History of Reformed theology and theologians', directed by Dr Wim Dreyer, Department of Church History and Church Polity, Faculty of Theology, University of Pretoria.

Inleiding

Gerhard Ebeling (1983e:131) het die formule '*usus politicus evangelii*' ad hoc geskep om gebruik te word as die algemene benoeming van die huidige bemoeienis om die politieke effektiwiteit van die evangelie aan te dui. Met die skepping van dié formule sluit hy bewustelik by Luther[118] se skepping '*usus politicus legis*' aan wat 'n sleutelfunksie binne die evangeliese etiek vervul, om sowel die historiese ankerplek as die teologiese intensie van sy nuutgeskepte formule aan te toon. Ebeling plaas met die formule '*usus politicus evangelii*' 'n tema op die tafel waaroor Jürgen Moltmann en hyself radikaal van mekaar verskil. Ons het wat dié tema betref met 'n egte *status*

118. '*Denn "usus legis" scheint mir in der Tat eine theologische Begriffprägung Luthers zu sein*' (Ebeling 1967c:62–63).

How to cite: Van Wyk, G.M.J., 2017, '*Usus politus evangelii*', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4209. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4209

controversiae tussen twee toonaangewende teoloë te make. Die kontroverse het met meer as net uiteenlopende politieke (burgerlike) verantwoordelikheidsoortuigings, hermeneutiese uitgangspunte, of dogmatiese benaderingswyses te make. Dit gaan ten diepste vir beide die denkers oor die verstaan van die funksie en die inhoud van die evangelie van Jesus Christus. Die hantering van die tema is ʼn streng toets wat sal bepaal of ons op die vooraand van die 500-jarige viering van die Reformasie nog raad het met ʼn kwynende relevansie van die Reformatoriese teologie wat al meer oortuigingskrag inboet in die huidige burgerlike samelewings.[119] Dit gaan in die '*Auseinandersetzung*' [energieke gesprek] nie oor wat mense van die politiek kan verwag en hoe die gebruik (óf misbruik) van die evangelie (*abusus evangelii*) daartoe kan bydra nie, maar oor die vraag hoe God se evangeliewoord in ons tyd tot die mens as *homo politicus*[120] spreek. Binne die Suid-Afrikaanse konteks waarin hierdie hoofstuk geskryf word, mag die kerk van Christus nie meedoen aan die banale instrumentalisering van die evangelie vir politieke gewin nie. Trouens, die kerk het ʼn apologetiese taak om die misbruik van die evangelie in die samelewing bloot te lê, ongeag die vroomheid waarmee die *homo politicus* met die evangelie woeker met die doel om sekere politieke ideale te bereik.

Die '*Auseinandersetzung*' wat hier ter sprake gebring word, is ʼn fiksasie wat ek self skep. Ebeling was van 1946–1956 aan die teologiese fakulteit van Tübingen verbonde, waarna hy na Zürich is. In Mei 1963 word Ebeling met ʼn beduidende meerderheidstem weer na Tübingen beroep (Beutel 2012:295). Moltmann was met absolute eenstemmigheid die tweede keuse van die fakulteit. Ebeling het baie lank gesloer met sy oorweging van die beroep en dit eventueel van die hand gewys, met die gevolg dat Moltmann intussen ʼn beroep na Bonn aanvaar het (Beutel 2012:297) en dat Tübingen dus beide se dienste kwyt was. Natuurlik het verskeie van die fakulteitslede by Tübingen Ebeling daaroor verkwalik. Ebeling is wel later weer by Tübingen aangestel, waar hy vanaf Oktober 1965 tot September 1968 gewerk het. In die wintersemester van 1967–1968 behandel Ebeling op ʼn niepolemiese wyse nuwere teologiese bydraes, waaronder Moltmann (1977) se '*Theologie der Hoffnung*' wat in 1964 gepubliseer is (Beutel 2012:307). Moltmann is in 1967 by Tübingen aangestel – volgens Beutel (2012:311) sonder die medewerking en instemming van Ebeling. Moltmann was gewild onder die studente, nie alleen vanweë die nuwe rigting wat hy met die publikasie van '*Theologie der Hoffnung*' aangetoon het nie, maar ook omdat hy simpatie met die stakende studente oor die hervorming van die universiteitswese gehad het. Moltmann se posisie by Tübingen het Ebeling grensloos geïrriteer. Die feit dat Ebeling Moltmann se intreerede op 19 Junie 1968 nie bygewoon

119. '*Jedoch sehe ich darin im Gegenteil einen strengen Test dafür, ob mit der reformatorischen Theologie heute überhaupt noch etwas anzufangen sei*' (Ebeling 1983e:132).

120. '*Der Mensch ist aber ein "politisches Wesen", ein "Zoon Politikon," wie ihn bereits die Antike verstanden und definiert hat*' (Lochmann 1971:11).

het nie omdat hy ander pligte in Zürich nagekom het, gee 'n aanduiding daarvan dat die kollegiale verhouding tussen dié twee beter kon gewees het. Hulle het mekaar egter altyd bedagsaam en met wedersydse respek behandel. Beutel (2012:312) oordeel dat hulle eenvoudig net wesentlik uiteenlopende persoonlikhede gehad het en onversoenbare oortuigings gehandhaaf het.[121] Ebeling se vertrek terug na Zürich bring die kort tydjie in Tübingen as kollega van Moltmann tot 'n einde.[122]

Hierdie hoofstuk fokus op twee tekste wat min of meer in dieselfde tyd ontstaan het: Ebeling (1983a) se '*Usus politicus legis – usus politicus evangelii*' wat in 1982 vir die eerste keer gepubliseer is en Moltmann (1984d) se '*Politische Theologie*' wat in 1984 gepubliseer is. Hoewel die twee oudkollegas diplomaties nie juis na mekaar verwys nie, maar saakgebonde skryf, is dit duidelik dat hulle teologiese denke oor die politieke funksie van die evangelie, wat karakter en wese betref, uiteenlopend is. Die doel van hierdie hoofstuk is om aan die hand van die teologiese posisies van Ebeling en Moltmann die vraag na die kriteria vir teologiese uitsprake oor die politiek aan die orde te stel dat opnuut, maar onder ander omstandighede en binne 'n nuwe konteks, rekenskap gegee word oor die '*usus politicus evangelii*'.

Jürgen Moltmann se politieke hermeneutiek[123]

Moltmann (1984c:123) meen die Protestantse tradisie het twee uiteenlopende teologiese benaderings opgelewer vir die beredenering van politieke en sosiaal etiese vraagstukke, naamlik die sogenaamde Lutherse 'Zwei-Reiche-Lehre' [twee-ryke-leer] en die

121.'*In ihrer Charakter- und Wesensart waren sie ohnehin grundverschieden*' (Beutel 2012:312).

122.Uit 'n brief van Helmut Thielicke aan Ebeling kan die afleiding gemaak word dat die omstandighede by Tübingen die oorsaak was dat Ebeling gou teruggekeer het na Zürich toe. Hy skryf: '*Ich habe selbst oft an das Tübinger Klima zurückgedacht und mir klargemacht, dass ich da nicht mehr atmen könnte. Und als dann noch die Futurologie dicht neben Dich trat, frage ich mich, wie Du es wohl im Anhauch dieser schnell sich verbrauchenden Mode, dieser zu Reflexionsgestalt gewordenen Neurose aushalten würdest*' (aangehaal uit Beutel 2012:343 wat verwys na: *H. Thielicke an Ebeling 26.6.1968* [Nachlaß G. Ebeling *UAT 633/630*]). Moltmann (2006:150) skryf oor dié tyd in Tübingen soos volg: '*In der systematischen Theologie leuchtete der Stern Gerhard Ebelings* [...]. *Seine Vorlesungen waren minutiös ausgearbeitet, ließen aber keinen Raum für Nach- oder Zwischenfragen der Studenten zu. Das machte ihn nach 1968, als Studenten zu fragen begannen, so unglücklich, dass er nach Zürich ging.*' Uit die daaropvolgende woorde '*Seine Predigten in der voll besetzten Stiftskirche waren echte "Sprachereignisse"*' bleik egter dat Moltmann tog ook waardering vir Ebeling gehad het.

123.Moltmann (1975:30, 1976:293) gebruik die term 'politieke hermeneutiek' op 'n deurlopende basis in publikasies sedert 1972 in aansluiting by Metz, Bloch en Sölle as 'n beskrywing van sy eie teologiese benadering.

gereformeerde leer oor die koningsheerskappy van Christus.[124] Hy oordeel dat die Lutherse benadering 'n neutrale kerklike posisionering ten opsigte van politieke vraagstukke in die hand werk, omdat politieke aangeleenthede binne hierdie raamwerk met politieke (praktiese) redelikheid doelmatig beoordeel word, en dat die gereformeerde benadering kerklike weerstand teen politieke vergrype in die hand werk, omdat Christus as hoof van die kerk binne dié raamwerk gehoorsaam nagevolg word – ook wat politieke kwessies betref. Albei hierdie benaderings verduidelik die verband tussen geloof en politiek in terme van etiese oordeelsvorming.[125] Moltmann (1984c:124) is oortuig dat die problematiek nie eties benader moet word nie, maar wel dogmaties. Dit gaan om 'n grondliggende probleem van die dogmatiek, want solank as wat Christene nie weet wat ware Christelike geloof is nie, kan hulle nie op 'n reflektiewe wyse met politieke vrae omgaan nie.[126] Hy meen dat die nuwere politieke teologie 'n legitieme alternatiewe werkwyse bied deur die hersiening van die grondliggende dogmatiese onderskeidings[127] wat van belang is vir die beredenering van die probleemkompleks. Met die oog op 'n vergelyking van Moltmann se teologie met dié van Ebeling, word hier aanvanklik net op sy hantering van die Lutherse twee-ryke-leer gefokus, omdat Ebeling konsekwent vanuit die Lutherse posisie redeneer.

Die sogenaamde twee-ryke-leer[128] is nie as 'n dogmatiese formulering in die Lutherse belydenisskrifte (*das Konkordienbuch*) opgeneem nie omdat dit in uiteenlopende teologiese konstruksies uitdrukking vind. Dit word nie alleen deur kerke gebruik om hulle verhoudings met die staat te verduidelik nie, maar ook deur staatsmanne en regerings om state se verhoudings met die kerk te beskryf. Moltmann (1984b:125)

124.In *Der gekreuzigte Gott* beskryf Moltmann (1976:294–298) dié twee benaderings as twee modelle en verwys daarna as *das Modell der Entlastung* en *das Modell der Entsprechung*.

125.Jüngel (2003b:147) oordeel anders as Moltmann oor die twee-ryke-leer in hierdie verband wanneer hy daarna verwys as '*den dogmatischen Herzschlag der Theologie.*'

126.Hierdie uitspraak van Moltmann word moontlik duideliker indien dit teen die agtergrond gelees word van sy oortuiging dat die situasie van die gekruisigde God die menslike situasies van onvryheid as 'n bose kringloop openbaar wat wel deurbreek moet word, omdat dit deurbreek kan word. Die vryheid van die geloof dring mense tot bevrydende handeling en daarom word die vryheid van geloof uitgeleef in vrye politieke ruimtes (Moltmann 1976:293–294).

127.Dit is van belang dat Moltmann, soos Ebeling en Luther, *fundamentele onderskeiding* die vertrekpunt van sy teologie maak. (Vir die belang van hierdie vertrekpunt vir teologiebeoefening kyk veral Beutel 2010:450–454; Ebeling 1988:219–258).

128.Bayer (2007:114) maak die opmerking: '*In Luthers Selbstzeugnis kommt der Dreiständelehre ein weit größeres Gewicht zu als der Lehre von den beiden Regimenten. Die Zwei-Regimenten-Lehre findet sich in den summarischen und testamentarischen Texten nicht.*' Herms (2010:425) verduidelik soos volg: '*Der aus der Dogmengeschichtsschreibung stammende Ausdruck 'Zwei-Reiche-Lehre' begegnet bei Luther nicht* [...]. *Aber der Ausdruck bezeichnet einen Sachverhalt, der in der Tat für Luthers Nachzeichnung der christlichen Sicht des Lebens in der Welt grundlegend und bestimmend ist.*'

meen elke volgende diktatuur praktiseer ’n eie twee-ryke-leer om die grense tussen kerke en state aan te dui en gevolglik vir die staat onbelemmerde speelruimte te skep. Hy (Moltmann 1984b:126–128) vind die vertrekpunt van die twee-ryke-leer in ’n grondliggende dogmatiese beslissing (*dogmatische Grundentscheidung*) ten gunste van apokaliptiese eskatologie. Luther as ’n Laat-Middeleeuse Augustynemonnik ervaar sy persoonlike Christelike lewe as vasgevang in ’n voortdurende konflik, teenspraak en stryd tussen twee magte. Moltmann (1984b:127) voer die oorsaak van die konflik terug na die oudkerklike apokaliptiek en eventueel na die apokaliptiese geskiedenisopvatting van die antieke Jodedom. Die tyd van ongeregtigheid gaan verby en word vervang deur ’n tyd van ewige geregtigheid wat deur God bewerk word. Moltmann verwys na Ebeling (1967b:411)[129] wat skryf dat die konflik tussen die twee ryke ter sprake moet kom ter wille van die ryk van Christus. Moltmann (1984b:128) is dus reg wanneer hy stel dat die twee-ryke-leer nie die wêreld in twee wil deel nie, maar dat dit oor ‘twee totaalaspekte van een wêreld’ (twee allesomvattende perspektiewe op een en dieselfde wêreld) handel.

Moltmann (1984b:128) vind die twee-ryke-leer in dieselfde opsig as die antieke apokaliptiek ambivalent, in die sin dat die *regnum mundi* [die ryk van die wêreld] enersyds die *regnum diaboli* (die verganklike ryk van ongeregtigheid) is en andersyds die *regnum terrena* (die skepping van God). Ondanks dié ambivalensie, tref Luther volgens Moltmann (1984b:129) twee onderskeidings wat sake in perspektief plaas: Eerstens dié tussen *regnum Dei* en *regnum diaboli* (wat albei op die wêreldgeskiedenis as geheel betrekking het), en tweedens dié tussen die reddende ryk van Christus en die lewensonderhoudende ryk van die wêreld, of dan twee regimente. In elk van hierdie twee regimente geld ’n ander vorm van geregtigheid, naamlik *justitia Dei* in die ryk van Christus en *justitia civilis* in die ryk van die wêreld. In die geestelike regiment dien die woord van God tot geloof, en in die wêreldlike regiment dien die wet en owerheid om orde en vrede te handhaaf (Moltmann 1984b:130). Die twee-ryke-leer het ’n polemiese funksie – dit waak teen die vergoddeliking van die politiek en die verpolitisering van geloof. Geen owerheid kan met dwangmaatreëls en wette in godsdienstige sake inmeng nie, en die geestelike regiment kan ook nie in die wêreldlike regiment ingryp nie, want ’n mens kan nie die wêreld met die evangelie regeer nie. Politiek word bedryf deur redelikheid en doelmatige denke. Moltmann (1984b:131) oordeel dat Luther se twee-ryke-leer in der waarheid ’n krities polemiese skeiding is tussen dit wat God toekom en dit wat die keiser toekom. Waar die wêreld vergoddelik word, moet dit weer tot *wêreld* gemaak word, sodat God alleen ons *God* is.

129. *Wir sagten vorhin, daß um des Reiches Christi willen von den beiden Reichen die Rede sein muß* (Ebeling 1967b:411). Jüngel (2003b:157) formuleer die saak soos volg: ‘*Das also ist der letzte Sinn der Zwei-Reiche-Lehre den Menschen in den souveränen Indikativ des regnum Christi zu versetzen.*‘

Mense moet leer om geloof en redelikheid reg te onderskei en aan te wend. In geloof is 'n mens 'n Christen (*Christperson*) en in werke 'n wêreldling (*Weltperson*). Ook hier gaan dit oor 'n krities polemiese onderskeiding: By God gaan dit oor geloof en by die naaste oor goeie werke. 'n Mens lewe in twee regimente: As Christen laat 'n mens jou lei deur die evangelie en as wêreldling deur die wet. In die geestelike regiment heers God deur Christus en geloof, en in die wêreldlike regiment heers Hy verborge deur die wet sonder Christus (Moltmann 1984b:132). Deur die goeie werke van die gelowiges in die wêreldlike regiment word die ryk van Christus egter teenoor die heerskappy van die duiwel geopenbaar (Moltmann 1984b:133).

Moltmann (1984b:134–135) se voorbehoude oor die twee-ryke-leer het nie in die eerste plek met Luther se teologie te make nie, maar met die misbruik van die leerstuk wat in wese daarop neerkom dat die dialektiese verhouding tussen twee ryke gebruik word om die absolute skeiding tussen die magte van kerk en staat te regverdig, met die gevolg dat die geweldpolitiek van die staat vrye teuels kry, die wet genadeloos word en die evangelie sonder enige regsbasis gelaat word. Hierdie toedrag van sake het die ruimte geskep vir die politieke religie van die nasionaal-sosialisme om te floreer. Moltmann (1984b:136) het egter ook vrae oor die leerstuk as sodanig:

1. Is dit reg dat dit in die wêreld oor die stryd tussen geloof en ongeloof en die stryd tussen God en die Satan gaan? Moet Christus se oorwinning oor die sonde, die dood en die duiwel nie eerder as uitgangspunt dien nie?
2. Dit bly vaag watter wet die wet is wat in die wêreldlike regiment gebruik word. Het die evangelie nie self ook regskeppende kwaliteite nie?
3. Die twee-ryke-leer bied nie enige kriteria vir 'n Christelike etiek nie, met die gevolg dat die burgerlike etiek altyd sekulêre etiek bly. Is daar enige ruimte vir wêreldveranderende hoop binne die twee-ryke-leer?[130]

Die kerk het in die verlede 'n ideologies stabiliserende funksie as burgerlike godsdiens binne die staat en die gemeenskap vervul. In ruil hiervoor is die kerk binne die samelewing op verskeie maniere bevoorreg. Teen die agtergrond van die veranderende dryfkragte wat in die moderne samelewing aan die werk is, moet die

130.Die vrae wat Moltmann (1979) hier vra, suggereer sy eie posisie. In terme van die antropologie skryf hy soos volg oor die gedagtekompleks: '*Wer ist der 'Menschensohn'?* [...]. *Er kommt nicht aus dem Chaos, sondern von Gott. Er verbreitet Gerechtigkeit. Er befreit Unmenschen zu ihrer wahren menschlichen Bestimmung. Das Menschsein des Menschen kommt im menschlichen Reich des Menschensohns zu seiner Wirklichkeit. Im Reich des Menschensohns erfüllt sich die Gottesebenbildlichkeit des Menschen* [...]. *Das ist keine von der Welt abgetrennte religiöse Idee, sondern eine Hoffnung für die Zukunft der Erde, die polemisch gegen jene Macht gerichtet ist, die jetzt um die Weltherrschaft kämpfen und 'tierisch' die Menschlichkeit unterdrücken*' (Moltmann (1979:161). '*Dem dreieinigen Gott entspricht nicht die Monarchie eines Herrschers, sondern die Gemeinschaft von Menschen ohne Privilegien und Unterwerfungen*' (Moltmann 1980:215, 1997:45).

sosiale en politieke funksies van die kerk nuut beskryf word. ’n Gemeenskapsensitiewe toekomsgeoriënteerde ekumeniese teologie moet verskeie knellende vraagstukke oplos waarop die tradisionele konfessionele teologie nie bevredigende antwoorde kon bied nie (Moltmann 1984d:152). Vir die ontwerp van ’n nuwe polities kritiese teologie[131] neem Moltmann (1984d:153–155) twee uitgangspunte.[132] Die eerste is die Marxistiese vertrekpunt dat die praktyk as die vernaamste kriterium vir waarheid geld. Die moderne mens staan nie meer in ’n intuïtiewe, kontemplatiewe verhouding met die realiteit nie, maar in ’n operatiewe selfkritiese verhouding.[133] Moltmann meen dit is onmoontlik om in ons tyd a-politiese teologie te beoefen, want teologie kan net polities krities of polities naïef wees (Moltmann 1984e:39). Politieke teologie wil nie die kerk politiseer[134] nie, maar die kerkpolitiek en die politiese betrokkenheid van die Christene verchristelik (Moltmann 1975:29, 1997:44). Ortodokse geloof moet plek maak vir ’n ortopraktiese navolging van Christus.[135] Die tweede vertrekpunt is dat die moderne mense hulle verlede en tradisie moet kritiseer om die toekoms te dien en om met die oog op die projek van die geskiedenis te organiseer. Die teenwoordige moontlikhede van die toekoms moet nou reeds ontgin word. In die Middeleeuse teologie het dit primêr om liefde gegaan, in die Reformatoriese teologie weer om geloof, maar in die

131.Küng (1980:29) verkies die term *gesellschaftskritische Theologie* eerder as *politische Theologie*, maar kwalifiseer ook dadelik: ‘*Aber den Intentionen der “politischen Theologie” muß nachdrücklich zugestimmt werden.*

132.Moltmann (1988:94–102) onderskei, naas die vraag na die praktykkriterium vir waarheid en die eskatologies gekleurde vraag na hoop, wat hier aan die orde gestel word, ook die vrae in verband met die groeiende ekologiese krisis en die radeloosheid met die teodiseeprobleem as die vier grondvrae van die eietydse filosofie wat die stimulus agter die ontwikkeling van die politieke teologie is. Hy noem verder ook twee veranderinge in die eietydse samelewings wat meegewerk het tot die ontwikkeling van politieke teologie, naamlik die verlies aan toekomsoptimisme in die laat wetenskaplik tegnologiese samelewing en die onderdrukking en selfs vervolging van kerke in verskeie wêrelddele deur diktature (kyk ook Moltmann 1989:83–89).

133.Moltmann (1988:100–102) formuleer die saak weer in terme van Kant se filosofie. Hy wys daarop dat die praktykoriëntasie van die moderne redelikheid tot die instrumentalisering daarvan aanleiding gee wat die doel-middel-relasie in die voorgrond plaas teenoor die tradisionele opvatting van waarheid as *adaequatio rei et intellectus*. Die politieke teologie vervang dus ’n meditatief mitiese benadering tot waarheid met ’n prakties politiese benadering daartoe.

134.Enige binding aan ideologieë, groepe, nasies, klasse, rasse of partikuliere belange maak die kerk in die wêreld ongeloofwaardig (Moltmann 1975:32). Die skerpste afwysende formulering van Moltmann in verband met die verpolitisering van die kerk is waarskynlik: ‘*Die Politiek wird nicht wieder unsere Religion, auch nicht unsere “Zivilreligion” werden*’ (Moltmann 1984a:78).

135.Moltmann (1975:28) skryf alreeds: ‘*Die Kirche hat in der Geschichte immer auch eine polilische Dimension* […]. *Die konsequente Nachfolge Christi hat immer politische Konsequenzen.*’ Hy haal Metz dan instemmend aan:‘ *Die Kirche hat als Institution in dieser gesellschaftlichen Welt und für sie eine kritisch-befreiende Aufgabe*‘ (Moltmann 1975:29).

nuwe politieke teologie gaan dit om hoop. In die moderne tyd behoort gelowiges rekenskap te gee oor die hoop waarin ons lewe (1 Pet 3:15). Teologie moet daarom eskatologies georiënteer wees.

Moltmann (1984b:126–128) meen Luther neem die apokaliptiese eskatologie as die dogmatiese vertrekpunt van sy teologie. Daarteenoor maak Moltmann (1984d:155–159) self die eskatologiese Christologie die dogmatiese vertrekpunt van sy politieke teologie. Hy (Moltmann 1984d:155) wys daarop dat Christologie niks anders is as Messianologie nie en dat Messianologie nie noodwendig Christelik is nie, want daar bestaan byvoorbeeld ook 'n Joodse en 'n Islamitiese Messianologie. Wat die Christelike Christologie van enige ander Messianologie onderskei, is die geloof dat Jesus van Nasaret die Christus is en nie een of ander heerser, volk of nasie nie. Indien die Christelike teologie Jesus as die ware Christus (Messias) wil verstaan, beteken dit dat sy geskiedenis eskatologies vertolk moet word. Daarom moet die geskiedenis van Jesus binne die raamwerk van die Ou-Testamentiese beloftes aan Israel gelees word. Jesus is die gestuurde van God wat kom om 'n toekoms van heil te bring te midde van die heersende onheil en om die ryk van vryheid te vestig te midde van die onderdrukking van mense deur ander mense. Jesus word as die Christus geopenbaar waar die ware toekoms teenwoordig word. In Jesus kom die ryk van God so na aan die mens dat die heil, bevryding en redding daarvan reeds ervaar kan word. Deur Jesus word die einde van die geskiedenis reeds op 'n verborge wyse in die geskiedenis teenwoordig gemaak. Jesus bring 'n nuwe toekoms in 'n toekomslose wêreld (Moltmann 1984d:156–157).

God het Jesus uit die dood opgewek. Die eindtyd het aangebreek en die nuwe skepping het reeds begin. Met Jesus se opwekking word hoop op God se ryk en die ewige lewe aan ons geskenk. Hoop gee aanleiding tot 'n praktiese hartstog om reeds deur die Gees opgewek te word tot nuwe lewe en om nie meer binne die sisteem van 'n wêreld van die dood te oorleef nie (Moltmann 1984d:157). Jesus sterf as die veroordeelde lasteraar van God, die gekruisigde oproermaker en die verlate Seun van God. Juis daarom kom daar vir ons bevryding van lyding deur sy lyding, mag deur sy onmag, gemeenskap met God deur sy godverlatenheid, en lewe en heil deur sy dood. Jesus heers deur te dien. Moltmann (1984d:158) oordeel dat Luther die kruis binne die privaatheid van die individueel persoonlike ruimte en die religieus heilige ruimte plaas, maar dat dit eintlik daarbuite hoort. Die heil wat Christus bring, is nie privaat nie maar openbaar, nie net geestelik nie maar ook liggaamlik, nie rein religieus nie maar ook polities. Die heil wat die Heiland deur sy kruis[136] bring, geld vir alle aspekte van die lewe (Moltmann 1984e:63, 69).

136. Moltmann (1984e:69) verwys na die woorde van Luther '*Das Kreuz allein ist unsere Theologie*' en maak daaruit die afleiding: '*Die Erinnerung an den Gekreuzigten nötigt uns zu einer politischen Theologie*.'

Moltmann (1984d:159–162) se dogmatiese vertrekpunt ('n eskatologiese Christologie) lei hom daartoe om teologie as politieke hermeneutiek te beoefen. Die projek het twee komplimentêre elemente: 'n Messiaanse hermeneutiek van die geskiedenis en 'n politieke hermeneutiek as deelnemende geskiedenisinterpretasie. Hy begrond sy benadering in die oortuiging dat alle teologiese uitleg twee aspekte het, naamlik historiese verduideliking en profetiese toepassing, want dit gaan oor sowel die verlede as die hede. Die verlede word nie ter wille van die verlede ter sprake gebring nie. Om die hede 'n vaste grond in die tradisie te gee, kan die verlede nie bloot herhaal word nie. Alleen wanneer die verlede na die toekoms verwys, het dit sin om dit ter sprake te bring. Die onvervulde toekoms van die verlede dring dit self aan die hede op. Hermeneutiek soek daarom na die toekoms in die verlede. Die aktuele begeleidende belang as dryfveer na kennis (*erkenntnisleitendes Interesse*)[137] is, wat die hermeneutiek betref, die mag van die toekoms oor die hede. Hermeneutiek is daarom krities ten opsigte van die eie hede. Die mag van die toekoms wat in die Bybelse beloftes geantisipeer word, strek verder as die hede en die moontlikhede van die hede. Ons moet bevry word van die hede om ontvanklik te word vir die toekoms.[138] Wat ons verlede noem, is niks anders as vorige antisipasies van die toekoms nie. God is die mag van die toekoms – Hy bevry ons uit die herhalingsdwang van die verlede en die bindings van die hede (Moltmann 1975:215–216, 1977:271, 1984d:159–160).

Moltmann (1984d:161) verwys na Marx (1976:141) se 11de Feuerbachtese, 'die filosowe het die wêreld net verskillend geïnterpreteer, dit kom (egter nou) daarop neer, om dit te verander' (eie vertaling),[139] en argumenteer dat ons die veranderinge wat ons sedert Marx se tyd gesien het, weer krities moet interpreteer. Politieke hermeneutiek kan nie eensydig van refleksie tot handeling oorgaan nie. Onnadenkende aktivisme is nie alleen idealisties nie, dit is boonop blind. Refleksie en handeling moet in 'n refleksief resiproke verhouding tot mekaar staan. Wat die evangelie betref, argumenteer Moltmann (1984d:161) dat 'n mens nie die Bybel kan verstaan sonder om ook persoonlik aan die apostolaat van die kerk deel te neem en saam te werk aan die ryk van God nie. Omgekeerd sal 'n mens ook nie kan deelneem aan die apostolaat of kan saamwerk in die ryk van God sonder om die Bybel te verstaan nie. Politieke hermeneutiek het 'n ervaringsbasis in sowel Christelike passie (*Passion*) as in Christelike handeling (*Aktion*). Dieselfde prosesse wat die wêreld deur die evangelie verander, open die toekoms vir die ryk van God. Politieke hermeneutiek verwerp daarom suiwer

137.Kyk Habermas (1979) oor die konsep *erkenntnisleitendes Interesse*.

138.'*Die Zukunft' wurde darum zum modernen Paradigma der Tranzendenz* (Moltmann 1988:96). Kyk ook Moltmann (1995:42–44, 63–64) vir 'n genuanseerde beskrywing van die toekoms as Advent binne die konteks van die geweld van die geskiedenis.

139.'*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern*' (Marx 1976:141).

teorie in die teologie, sowel as blinde aktivisme in die etiek. Die model wat die politieke teologie gebruik, is dié van ’n gedifferensieerde teorie-praktyk-verhouding waar teorie en praktyk in wisselwerking met mekaar voortstu. Kritiese teorie[140] skep nuwe praktyke, en kritiese praktyk skep ervarings aan die hand waarvan nuwe teorieë ontwikkel kan word.

Moltmann (1984d:162) konkludeer dat wanneer ’n mens die eskatologiese Christologie as vertrekpunt neem, jy die geskiedenis verstaan as die geskiedenis van die toekoms van God, en dan kan teologie nie alleen ’n antwoordkarakter hê wat aan die verlede georiënteer is nie, maar het dit ook ’n toekomsgeoriënteerde antisipasiekarakter. Die antisipasie van God se ryk is egter nog nie self die ryk van God nie, daarom bemiddel die antisipasie self die ryk van God binne die begrensde moontlikhede van die geskiedenis. Polities etiese handeling is dus Christologies begrond en eskatologies georiënteer, en dit word pneumaties deurgevoer. Kerk, verkondiging en nagmaal is nog nie self die ryk van God nie, maar bring die ryk van God sakramenteel teenwoordig. Net so bring die etiek ook God se ryk sakramenteel teenwoordig. Christelike praktyk vier en voltrek die verborge teenwoordigheid van God in die geskiedenis (Moltmann 1984d:163). Omdat mense nie eendimensionele wesens is nie, word eties politieke handeling op verskeie wyses voltrek, soos byvoorbeeld in die stryd om ekonomiese geregtigheid, die stryd om menseregte en die bevordering van vryheid, solidariteit met mense wat deur ander mense vervreem word, die stryd om ekologiese vrede met die natuur, en die stryd teen apatie in die persoonlike lewens van mense. Die Christelike etiek wil God se teenwoordigheid in die wêreld vier deur die ryk van God in die voorlaaste tyd en onder die beperkte moontlikhede van die wêreld te praktiseer (Moltmann 1984e:41). Dit word gedoen in die hoop dat God self die geskiedenis tot voleinding sal bring (Moltmann 1984d:164).

Gerhard Ebeling se evangeliese hermeneutiek en politiek

Ebeling (1983e:132) se hermeneutiese benadering tot teologiebeoefening verg streng selfdissipline om nie bloot in die fassinerende detail vas te val van die tekste wat

140.Habermas (1978:307) herinner daaraan dat die kritiese impulse van kritiese redelikheid uit die ervaring gevoed word van emansipasie deur middel van kritiese insig in strukturele verhoudings, en dat kritiese redelikheid daarom ’n analitiese voorsprong het teenoor ’n dogmaties teoretiese benadering tot die werklikheid. Moltmann se eskatologies georiënteerde politieke hermeneutiek sluit goed aan by die opvatting van Habermas.

geïnterpreteer word nie, maar om bewustelik oor die intrinsieke leidrade na te dink wat teologiese oordeelsvorming inisieer oor die tema wat ter sprake kom. Die hermeneutiese onderskeid tussen *verbum* [woord] en *res* [saak] is ter sake. In terme van Luther se teologie beteken dit dat ons nie alleen die ter sake tekste reg moet verstaan nie, maar ook die saak sal oordink waarby ons saam met Luther 'n gemeenskaplike belang het, ondanks die historiese omstandighede wat verander het.[141] Ebeling (1983e:133) wil die tema van die politieke gebruik van die evangelie daarom ook nie aanpak deur verskillende temas additief tot mekaar ter sprake te bring nie, maar deur die verloop van die saak (*die Bewegung des Sachverhältnisses*) te beskyf. Die stand van sake is die gevolg van die beweging binne die omvattende horison van die lewe. Ouer insigte moet ons lei tot ander (nuwe) insigte (Ebeling 1971:329).

Die oorsprong van die uitdrukking '*usus politicus legis*' en die kriterium om die betekenis daarvan vas te stel, vind Ebeling (1967c:64, 1983e:133) in die sentrale spanningsveld van Luther se teologie. Wanneer die wet te sprake kom, is die evangelie as korrelaat altyd ook ter sprake. Wanneer Luther die begrip 'polities' gebruik, wat vir hom 'n sinoniem van 'burgerlik' (*zivil*) is, en in die wydste sin van die woord op die algemeen geldende 'morele' dui, word die onbemiddelde teenbegrip 'teologies', nie in die verengde eietydse betekenis van die woord as wetenskaplik teologies nie, maar in die breë sin van die woord as 'geestelik godsdienstig' (*geistlich*), saam ter sprake gebring. Die temakompleks wat dus op die tafel kom, is die onderskeiding tussen wet en evangelie, die onderskeiding van twee ryke en die regverdigingsleer, omdat twee soorte geregtigheid op die spel is, naamlik *iustitia civilis* en *iustitia christiana*, of dan *iustitia operum* en *iustitia fidei* (Ebeling 1967b:409, 423). In die Lutherse benadering vind Ebeling die grondoriëntasie vir die hantering van die probleemkonstellasie, die sentrum vir sy eie denke oor die saak waaroor

141.Die '*theologische Sachnähe läßt sich nur inhaltlich bestimmen. Dabei ist für Luther charakteristisch, daß nicht Lehrsätze aufgestellt werden, die zusätzlich erst noch der Anwendung bedürften. Vielmehr wird die Lebenssituation selbst erfaßt und erhellt. Wird Christus als die Mitte der Schrift angesprochen, so ist darin zugleich die Beziehung zum Glaubenden präsent, für den Christus da ist und der in Christus seinen Ort hat*' (Ebeling 1983g:2–3). Teenoor die heersende hermeneutiese mode wil Ebeling (1983b:66) nie '*ein Rückfragen hinter die Aussage*', maar wel ,'*ein radikales Hineinfragen in sie auf ihren Ursprung hin*.' Hy is oortuig: '*Ein solches Verstehen wird zum Einverständnis*.' Gadamer (1975:290–295) se tese wat as die slot dien van sy beredenering van '*das hermeneutische Problem der Anwendung*' formuleer die saak treffend: '[*D*]*aß auch die historische Hermeneutik eine Leistung der Applikation zu vollbringen hat, weil auch sie der Geltung von Sinn dient, indem sie ausdrücklich und bewußt den Zeitenabstand überbrückt, der den Interpreten vom Texte trennt und die Sinnentfremdung überwindet, die dem Texte widerfahren ist*' (Gadamer 1975:295). Want soos wat Gadamer vroeër in die argument wat hy voer aandui: '*der Sinn des Gesetzes*', (in die geval van oorgelewerde wetgewing) '*der sich in seiner normativen Anwendung beweist, ist nichts prinzipiell anderes als der Sinn der Sache, die sich im Verstehen eines Textes zur Geltung bringt*' (Gadamer 1975:294).

dit hier gaan. Wanneer ons oor die politiek nadink, kan ons dit nie as 'n geïsoleerde saak benader nie, ons moet die onuitgespreekte veronderstellings waarvan ons uitgaan ook in berekening bring. Die formule '*usus politicus legis*' geld vir Ebeling (1983c:169, 1983d:115, 1983e:134, 2006:154) as die teologiese oriëntasiepunt (*Ortsbestimmung*) vir besinning oor die politiek.

Die opvallendste kenmerk van Luther se teologie, wat egter ook vir baie mense aanstoot gee, is 'n hele reeks (relasionele) onderskeidings (*Unterscheidungen*). Die onderskeidings wat Luther tref, is egter nie problematies soos die baie skeidende onderskeidings (*Distinktionen*) wat in die skolastiek gebruik word nie. Dit gaan vir Luther nie oor die kategorisering van die werklikheid nie, maar daaroor om die verwarrende lewe vol teensprake verstaanbaar bloot te lê. Luther wil nie die werklike spannings in die wêreld ontken nie, maar dit juis blootlê.[142] Om Luther se metode van teologiebeoefening te beskryf het (Beutel 2010:450–454; Ebeling 1975a:599, 1983e:134, 1988:219–258, 1989:30, 366, 1991:427–428) die term *fundamentele onderskeiding* (*Fundamentalunterscheidung*) gemunt. Om die heel basiese en grondliggende onderskeidings te tref wat gebruik word om die werklikheid te kan interpreteer, is nie 'n kenmerk van net Luther se denke nie, maar van alle fundamentele denke en selfs van die menslike benadering tot lewe as sodanig. Ebeling (1983e:134) meen net Paulus se denke is vergelykbaar met dié van Luther wanneer dit by die intensiteit kom waarmee Luther die grondliggende onderskeidings in die werklikheid haarfyn beskryf. Wanneer 'n mens aan Luther se beskrywing van die teenstellende elemente in die werklikheid aandag gee, moet jy altyd die onderskeidende modaliteit van relasie in ag neem. Verder moet 'n mens onthou dat dit nie oor die (statiese) verhouding tussen statiese elemente van die werklikheid gaan nie, maar wel oor lewenssamehange wat mekaar weerspreek (*widersprechen*), aan mekaar verbind is (*versprechen*) en met mekaar in ooreenstemming is, en mekaar daarom wedersyds tot uitdrukking bring (*entsprechen*). Dit gaan oor sake wat teenoor mekaar staan, net omdat dit saam bestaan. Die sake mag nie abstrak van mekaar geskei word nie.[143]

Vir die politieke tema is die fundamentele onderskeiding tussen God en wêreld van belang. Drie relasies is van belang, (1) die lewegewende relasie tussen God, die Skepper

142.'*Denken heißt Unterscheidungen wahrnehmen, um Zusammenhang zu erfassen*' (Ebeling 1983f:85).

143.'*Das Verhältnis von christlichem Glauben und politischem Handeln werden wir dann nicht in falsche Gegensätze verkehren, aber auch nicht seiner echten Gegensätzlichkeit berauben, wenn wir den gemeinsamen Bezugspunkt im Auge haben: den bedrohten Menschen*' (Ebeling 1975a:599). In die lig van hierdie vertrekpunt beskryf Ebeling '*das Verhältnis beider zueinander* as ‚*ihre Gegensätze zueinander, ihre Offenheit füreinander und ihre Berührung miteinander*' (Ebeling 1975a:599). Jüngel (2003b) wys op die belang van hierdie insig van Ebeling (1975:147): '*Gerhard Ebeling hat mit Recht darauf bestanden, daß der Sinn der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre erst dann erfaßt ist, wenn man dieser doppelten Relation zwischen dem regnum Christi und dem regnum mundi gerecht wird: dem Verhältnis des Widersprechen und dem Verhältnis des Entsprechen.*'

en die geskape kreatuur, (2) die dodelike teenspraak tussen God en die sondaar, God se reddende inspraak teen die dood van die sondaar as toesegging van sy genade, en (3) God en die ewige voleinding van die wêreld deur die toesegging van nuwe lewe. In die verkondiging is die drie relasies alleen waar, wanneer dit in samehang met mekaar ter sprake gebring word. Hierdie samehang van relasies beskryf die werklike situasie van mense en wanneer dit nie in ag geneem word nie, word die eintlike tema van die teologie prysgegee. Luther se skerpsinnige bewustheid dat die eintlike tema van die teologie altyd gevaar loop om verlore te raak, is die hartstog wat sy teologiese benadering dryf (Ebeling 1975c:591, 1983a:49–50, 1983e:135).

Die fundamentele onderskeiding tussen Jesus Christus en die situasie van die sondaars voor God, plaas die enkeling in die brandpunt. Om hierdie insig as religieuse individualisme, terugtrekking in die innerlike of heilsegoïsme af te maak, dui op ’n misverstand van die saak.[144] Waar ons onsself moet verantwoord voor dié man wat van mens en God verlate aan die kruis sterf, kan ons nie die kategorie van die enkele prysgee nie. Net tot die mate waartoe Jesus tot die uiterste toe enkeling word, volbring Hy God se liefde aan die wêreld en word Hy die hoof van sy liggaam. Net waar die enkeling se gewete self deur die woord van God getref word, versamel God sy volk uit Jode en heidene vir sy sending in die wêreld (Ebeling 1960:510, 1983a:40, 46, 1983d:106, 1983g:5, 1997:63–67).[145] Regverdiging alleen deur die geloof is nie een tema naas baie ander in die teologie nie, maar is die begronding vir alle teologiese uitsprake en die kriterium vir alle teologiese oordele (Ebeling 1983e:135–136).[146]

Wie in die ware sin van die woord ’n regte mens is, weet hoe om tussen God en die wêreld te onderskei, in die sin dat aan beide gegee word wat hulle toekom: geloof aan God en liefde aan die medekreature. So ontvang die mens God se liefde en deel dit dan met die naaste. ’n Stuk wêreld waarop jy jou hart (vertroue) plaas, verhef jy tot God. ’n Medekreatuur wat jy as blote materiaal hanteer, verneder jy. Mense is geneig om geloof met ongeloof te verwar en om liefde deur selfsug te verdring. Van nature is die mens

144.‘*Verantwortung trifft unvertretbar den Einzelnen in seiner Beziehung zur Umwelt. Indem aber der Glaube mit der Verantwortung vor Gott zu tun hat, macht er frei zu Verantwortung für die Welt*’ (Ebeling 1971:328).

145.‘*Wo immer man sich auf das Gewissen beruft, gehören drei Momente untrennbar zusammen: der Mut zum eigenen Hinstehen, auch wenn man dabei allein bleibt; das Bereitsein zu Rechenschaft bis an die Grenzen der Fähigkeit, seinen Verstand und sein Herz zu prüfen sowie andere anzuhören; und schließlich das Ja zu den Folgen, auch wenn sie bitter sind. Diese drei Momente sind eins im Begriff der Verantwortung. Er erfaßt den Menschen in Hinsicht auf sein Eingebundensein in das Ganze wesenhaft als Einzelnen.*’ (Ebeling 1983c:194–195)

146.‘*Die Rechfertigungslehre* [*ist*] *nicht der Inhalt der Evangelienbotschaft, sondern deren theologische Konsequenz*’ (Ebeling 1967a:264).

blind om die wortel van die kwaad, die verborge mag van die sonde oor jou eie persoon,[147] raak te sien. Kennis van die sonde en die ontvangs van vergiffenis bring egter bevryding (Ebeling 1983e:136–137).

Hoe Jesus die Here is en hoe Hy sy heerskappy uitoefen, bewerk ons vryheid (Ebeling 1971:322).[148] Jesus se ryk van heerskappy is nie 'n geografies of histories begrensde ryk van hierdie wêreld nie. Tog is dit ook nie 'n geestelike ryk of 'n utopie van 'n universele wêreldryk nie. God vestig sy ryk deur mense vry te spreek van sonde, sy liefde aan hulle toe te spreek en 'n aanspraak op hulle lewens te maak. 'n Mens kry nie deel aan God se ryk deur die krag van die vrye wil nie, maar deur die krag van die geloof (Ebeling 1971:320). Selfs waar mense in die lig van die evangelie met morele ywer teen die bose veg in die waan om dit te vernietig, is dit niks anders as vroom huigelary nie. Die gedagte wat vir baie mense aanstootlik is, naamlik dat alle goeie werke sonder geloof sonde is, vorm die hoeksteen van Luther se teologie. Alleen met die evangelie as vertrekpunt kan 'n legitieme twee-ryke-leer ontwikkel word. Die kruis is nie 'n teken vir kruistogte nie,[149] maar 'n teken van versoening – die versoening wat God bewerk het, sy versoening met die wêreld. Geen kompromis is moontlik tussen die ryk van God en enige ryk van die wêreld nie.[150] Die kruis toon dit duidelik aan: Die woord van die kruis getuig nie van die dood van die sondaars nie, maar van die dood van die sondelose. God die versoener van die wêreld, bly egter die behouer van sy skepping. God bemoei Hom ook op ander wyses met die sonde, naas sy versoening van die sondaars met homself deur die vergewing van hulle sonde: Hy lê die gevolge van die sonde aan bande. God regeer op meer as een manier (Ebeling 1975c:586). Hierdie

147.Ebeling (1983c:175) gebruik die begrip *persoon*, soos Luther, om '*des innersten eigenen Selbst*' aan te dui. Dit beteken egter nie dat Ebeling 'n apolitiese na-binne-gekeerde lewensbenadering voorstaan nie. '*Die persona publica ist also kein unpersönlicher Roboter, sondern persönlich Rechenschaft schuldig*.' Hoewel die argument wat hier gevoer word, met die aanhaling wat volg vooruitgeloop word, is dit belangrik dat ons sal kennis neem van die radikale gevolge wat Ebeling (1983c) se persoonsbegrip vir sy teologie inhou: '*Die Herrschaft des Gesetzes im Gewissen treibt deshalb über das Fragen nach dem Tun des Menschen hinaus in eine tiefere Problemschicht: in die Frage nach dem Sein des Menschen, nach seiner Person. Gewissen – das ist die Konfrontation des Menschen selbst mit Gott selbst, das Präsentwerden des Jüngsten Gerichts. Aussagbar wird dies aber allein von daher, daß durch das Evangelium Christus vom Gewissen Besitz ergreift*' (Ebeling 1983c:189, 2006:230).

148.'*Denn unser ganzes Leben darf nur beanspruchen, was unser ganzes Leben befreit*' (Jüngel 2000b:175).

149.'*Man kann das Kreuz Christi kaum unheilvoller mißdeuten als in einer Kreuzzugmentalität*' (Lochmann 1971:17).

150.'*Die Menschheitsgeschichte endet beim Kommen des Reiches Gottes, sie mündet aber nicht in das Reich Gottes*' (Ebeling 1981:344).

ervaring van ons met God, is bokant ons begrip. Dit vorm die uitgangspunt van die twee-ryke-leer (Ebeling 1983e:137–139, 1995:86–96).[151] Die basiese intensie van die twee-ryke-leer is dat ons belydenis van Jesus Christus as Here van ons die grootste moontlike openheid vir eietydse ervaring van die werklikheid en verantwoordelikheid teenoor die wêreld vra (Ebeling 1975c:577).

Die twee wyses waarop God sy heerskappy uitoefen ten behoewe van die sondaars, korrespondeer met die twee gestaltes van God se woord, naamlik wet en evangelie. Ebeling (1983c:169, 1983e:139) maan dat ons die formules wat hy hier gebruik nie tot slagspreuke moet vervlak nie. Die onderskeiding van twee ryke en die onderskeiding van wet en evangelie hang ten nouste saam.[152] Die ryk van die wêreld staan in die teken van die wet en die ryk van Christus in die teken van die evangelie. Die onderskeiding tussen wet en evangelie is die sleutel vir ’n gedifferensieerde twee-ryke-leer. Die wortels van die onderskeiding tussen wet en evangelie kan na die Bybel toe teruggevoer word, maar word verder gevoed deur ’n 2000-jarige omgang met die Woord. Die onderskeiding tussen wet en evangelie het veral te make met die onderskeiding van voorskrifte en goeie boodskappe, aansprake en beloftes (Ebeling 2006:120, 131). Die evangelie verwys nie na ’n katalogus van stellings nie, maar na die persoon van Jesus Christus. Dit is ’n blye boodskap nie ondanks die kruis nie, maar vanweë die kruis. Deur die kruis word ewige lewe aan sondaars toegespreek in die aangesig van die verganklike lewe. Die adressant van die evangelie is elke mens, omdat elke mens ’n sondaar is. Die evangelie is ’n suiwer geskenk van God aan die sondaars, wat hulle angs, sorge en skuld wegneem. Die evangelie verkondig die wisseling van heerskappy oor die lewe van die mens: skuld en dood moet plek maak vir bevryding en lewe (Ebeling 1967a:286). Daarom, stel Ebeling (1983e:141, 2006:146), is daar net een ‘*usus evangelii*’ en dit is geloof. Die verkondiging van Jesus Christus is die ryk van God in aksie en om aan die ryk van God deel te neem, gebeur nie anders as deur geloof wat liefde bewerk nie. Geloof is om God wat kom, te ontvang (Ebeling 1963:49–50, 1967a:292).

151.‘*Erst diese Beziehung zum Sündenverständnis bringt Klarheit in Luthers Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente Gottes*’ (Ebeling 1983c:183).

152.‘*Konstitutiv für die Unterscheidung beider Reiche ist deshalb nicht etwa die Verschiedenheit von Gesetzen und Rechtsystemen, sondern die das kontradiktorische und das konträre Moment umschließende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. So ist für das Reiche der Welt das Gesetz und für das Reich Christi das Evangelium konstitutiv, aber nicht so, daß dadurch Gesetz und Evangelium voreinander getrennt wären*’ (Ebeling 1960:510). So vroeg as 1942 skryf Ebeling (1991:498) reeds in terme van die Lutherse onderskeiding tussen wet en evangelie ook oor ‘n aanverwante onderskeiding van twee ryke: ‘*Die grundlegende Unterscheidung, auf deren Hintergrund alle andern notwendigen Unterscheidungen in der Auslegung zur Anwendung zu bringen sind, ist die Trennung der beiden Reiche, des Reiches Christi und des Reiches des Antichrist.*’

Die wet is ’n ambivalente fenomeen. Gewoonlik word die wet verstaan as ’n kodeks van voorskrifte wat die somtotaal van al die kodifiseerbare verhoudingsreëls met universele geldigheid sanksioneer. Dit vind egter ook neerslag in sedes en gewoontes wat die religieuse en sosiale orde reël en waardes wat ondanks kulturele en historiese verandering in die menslike lewe geld (Ebeling 1983e:141). Die reformatoriese opvatting van die evangelie omvorm egter die verstaan van die wet met radikale materiële gevolge.[153] Die evangelie geld nie as ’n nuwe wet nie – nie in die sin dat dit ’n volkome wet is in vergelyking met die ouer en minderwaardige wet nie, en nie in die sin dat dit deur die Heilige Gees in die harte van mense geskryf word nie. As *simul iustus et peccator* [sondaar en tegelyk begenadigde] bly die gelowige op die onderskeiding tussen wet en evangelie aangewese ter wille van ’n getroosde gewete (Ebeling 2006:131). Dit is vir die mens dodelik wanneer uit die onderskeiding van wet en evangelie ’n twee-fase-wet gemaak word: ’n wêreldlike en ’n godsdienstige wet, ’n *lex politica* of ’n *lex civilis* en ’n *lex theologica* of ’n *lex evangelica.* Die wet is ’n eenheid, want God se wil is ondeelbaar en daarom sluit die wet ook alle vorms van nie-Christelike wetgewing in. Daar bestaan nie ’n *duplex lex* nie, maar net ’n *duplex usus legis.* Ebeling (1983e) skryf:

> Die eintlike, die teologiese gebruik van die wet ontketen, om dit so te stel, die eskatologiese mag van die wet, wat net die keersy van die wet se onmag is. Die wet is nie in staat om lewendig te maak nie, dit is magteloos om sondaars te regverdig. Reeds daarom het dit die mag om deur aanklagte, wat mense die swye oplê, te dood. Dit versper alle uitweë, sodat Jesus Christus as die enigste toevlug oorbly – Hy wat die weg, die waarheid en die lewe is (bl. 142; outeur se vertaling).

Aan die een kant leer die onderskeiding van wet en evangelie ’n mens om politieke handeling nie soteriologies te probeer misbruik nie, omdat die mag van die sonde met illusielose nugterheid nie onderskat word nie, maar aan die ander kant leer dit ’n mens dat wetsuitleg wat vanuit die evangelie onderneem word nie die ‘*usus politicus legis*’ of die liefdesgebod kan opskort nie. Volgens God se wil moet die liefde onder alle omstandighede geld[154] (Ebeling 1979:286, 1983a:48, 1983e:144).

Om gelowig te wees, beteken nie om aan een of ander Christelike politieke party te behoort nie. Geloof maak ons vry van alle partydenke en wetlike voorskrifte om vrywillig

153.‘*Gesetz ist für Luther nicht eine Statutarische geoffenbarte Norm, zu der sich nun der Menschen so oder so verhält, sondern Gesetz ist für Luther eine existentiale Kategorie, in der die theologische Interpretation des faktischen Menschseins zusammengeballt ist. Gesetz ist darum nicht eine Idee oder eine Summe von Sätzen, sondern die Wirklichkeit des gefallenen Menschen*’ (Ebeling 1967c:64–65, vgl. 1967a:291).

154.‘*Der Gehorsam gegen die Obrigkeit sei ebenso ein Werk der Liebe wie einen Nackten zu kleiden und einen Hungrigen zu speisen*’ (Ebeling 1983c:192).

in liefde te dien (Ebeling 1971:323, 1975a:605, 1979:288, 1982:299, 1995:29).[155] Ebeling (1971:328) is van oortuiging dat 'n gemeenskap wat met vryheid erns maak, ruimte sal skenk aan sake wat nie polities manipuleerbaar is nie.[156] Ons moet vry word van die waan dat verantwoordelikheid teenoor die wêreld alleen uit politieke handeling bestaan en leer om in te sien dat ons self voortdurend moet put uit die ware bron van verantwoordelikheid teenoor die wêreld en dit ook met ander te deel (Ebeling 1975c:592). Die gelowiges behoort beter as enige volgende mens gemotiveerd te wees om diensbaar te wees aan die politieke gebruik van die wet. Christelike persone, wat deur geloof lewe, weet tog om God se opdragte te gehoorsaam wat van hulle waardige en verantwoordelike burgers van die politieke gemeenskap maak (Ebeling 1960:510, 1983c:190, 1983e:145; Jüngel 2000a:309, 2000b:192).[157]

Ebeling (1983e:146–163) verduidelik die konsekwensies van sy standpunt deur na die tema *vrede* te verwys.[158] Die politieke strewes na wêreldvrede is iets heeltemal anders as die vrede wat God skenk. God skenk aan mense vrede deur die vergewing van sonde. Die vrede wat God gee, is vrede van die hart en die gewete.[159] God skenk vrede deur die verkondiging van sy Woord wat die hart en die gewete aanspreek en vryspreek. Die vrede wat God skenk verwys terug na die mag van die sonde en die mense as sondaars en dit word bewerk deur die vergewing van sonde. Wêreldvrede daarteenoor gaan oor die bekamping van oorlog en politieke vyandigheid. *Pax conscientiae* word duidelik onderskei van *pax publica* (Ebeling 1983d:127, 1983e:152, 2006:217). Die kerk mag nooit die verkondiging van die evangelie geringskat omdat dit oënskynlik nie polities effektief is nie. Geestelike volmag het nie met politieke vermoëns of effektiwiteit te make nie, maar

155.'*Für alle Fragen kirchlicher Praxis ist es ein nicht bloß formales, sondern aus dem Inhalt des Evangeliums selbst entspringendes Kriterium, ob dabei Freiheit eröffnet wird. Freiheit im christlichen Verständnis gibt sich daran zu erkennen, daß sie als Freiheit vom Gesetz zum Dienst am Schwachen willig macht*' (Ebeling 2012:129).

156.'*Nur dann, wenn ein Moment des Unpolitischen in das Politische hinein auszustrahlen vermag, kann der Dämonisierung der Macht gewehrt werden*' (Ebeling 1979:484).

157.'*Die Sache des christlichen Glaubens ist nicht Politik. Wohl aber schärft der christliche Glaube die Mitverantwortung für Politik. Seine Wahrheit erfüllt sich nicht im politischen Handeln. Doch auch in ihm hat sich der christliche Glaube zu bewähren*' (Ebeling 1975a:593).

158.Met verwysing na Luther se pastoraat dui Ebeling die volgende temas aan as noodwendige inhoude van evangelieverkondiging wat ook direkte politieke relevansie het: gehoorsaamheid aan die owerheid, soeke na vrede en vertroue in God (Ebeling 1997:70–77).

159.'*Die ihn von Anfang an bestimmende dualistische Antithektik scheidet nicht die Wirklichkeit in getrennte Bereiche, sondern die Gewissen in einander ausschließende Wissen des Verstehens und Gebrauchs der einen Wirklichkeit: des Unglaubens als heilloser Vermischung (oder Trennung, jedenfalls: Widerspruchs) von Schöpfung und Schöpfer, und des Glaubens, als deren heilsamer Unterscheidung (und darum Entsprechung)*' (Ebeling 1960:510).

met die verkondiging wat mense bewus maak van God se oordeel oor die sonde, wat die ou mens doodmaak (en dus 'n oproep tot boetedoening) en die nuwe mens tot lewe verwek (deur die toespreking van genade).[160] Die nuwe mense in die geloof sal besef dat hulle polities medeverantwoordelik moet optree (Ebeling 1983e:153, 156). Kerklike leiers, teologiese fakulteite, sinodes, predikantevergaderings, sinodale instellings en gemeentes moet mense op so 'n wyse bewus maak van die sentrale Bybelse uitsprake dat hulle die onderskeiding tussen die ewige lewe en die natuurlike lewe opnuut as lewenswaarheid sal ontdek (Ebeling 1983e:157). Kerklike ampsdraers moet hulle tot dié mate van openbare partypolitiek onttrek dat hulle nie die gewetensvryheid en die oordeelsvryheid van gelowiges in die wiele sal ry deur hulle eie politieke oortuigings nie.[161] Hierdie tipe politieke askese is iets heeltemal anders as politieke ongeërgdheid (Ebeling 1979:287, 1983e:158). Die kerk het wel 'n verantwoordelikheid om toe te sien dat skole kinders sal opvoed met die nodige kennis van algemene geskiedenis en hulle kulturele erfenis (wat vry is van tendensieuse eksperimentering en ideologisering), asook met die nodige taalvaardighede, dat hulle toegerus sal wees om verantwoordelik op te kan tree in alle aspekte van die lewe en verantwoordelike politieke oordeel aan die dag te kan lê. Kinders se karakters moet ook so ontwikkel word dat hulle 'n liefde sal ontwikkel vir waarheid, vryheid en vrede. Dit is die enigste manier waarop die kulturele verval in ons tyd effektief teëgewerk sal kan word (Ebeling 1983e:161–162).

Kriteria vir teologiese uitsprake oor die politiek

Daar bestaan ooglopende verskille tussen Moltmann en Ebeling ten opsigte van die uiteenlopende hermeneutiese benaderings wat hulle volg, hulle onderskeie interpretasies van Luther se twee-ryke-leer en hulle oorhoofse teologiese benadering tot die tema. Moltmann beoefen politieke teologie as 'n vorm van kritiese teorie wat sosiopolitieke handelinge help transformeer om geregtigheid vir almal te bevorder. Ebeling beoefen teologie as kritiese denke aan die hand van die evangelie wat mense se gewetes bevry om polities selfstandig en verantwoordelik op te tree. Beide teoloë formuleer hulle standpunte genuanseerd, bring telkens paslike voorbehoude ter sprake en is in so 'n mate

160.'*Der Sache nach ist es immer so. Gottes Machtwort ist strittiges Wort in strittiger Zeit*' (Ebeling 1968:28).

161.Ebeling (1983c:171) skryf: '*Unter der Parole der Mündigkeit übernimmt man von Luther gern die Idee des allgemeinen Priestertums im Sinne von Recht und Plicht allgemeiner christlicher Mitsprache bei politischen Problemen. Ebenfalls übernimmt man seine Berufung auf die Bibel, wenn auch nur partiell und in anderem Verständnis. Und man beansprucht selbstverständlich Gewissensfreiheit, ohne sich allerdings genauer darüber Rechenschaft zu geben, welche Umformung in der Neuzeit Luthers Entdeckung der libertas conscientiae erfahren hat* [...]. *Das Politische theologisch verantworten heißt für ihn, durch das Wort Gottes zur rechten Wahrnehmung politischer Verantwortung freimachen.*'

selfkrities dat dit onbillik teenoor beide sou wees om hulle blatant teenoor mekaar te probeer afspeel deur byvoorbeeld aan te voer dat Moltmann groter klem op geregtigheid plaas en Ebeling weer groter klem op vryheid; dat Moltmann die teologie polities meer aktief wil plooi, maar dat Ebeling meen teologie het net indirek 'n rol in die politiek te speel. Laat ons eerder aan die hand van beide teoloë se bydraes tot die tema vra watter kriteria in die huidige Suid-Afrikaanse situasie sou geld vir teologiese uitsprake oor die politiek. Die banaliteit waarmee politici gereeld Christelik godsdienstige aansprake maak, of teoloë en kerklike ampsdraers politici van politieke advies bedien, toon aan hoe akuut die kwessie van die politieke gebruik van die evangelie in die Suid-Afrikaanse situasie geword het.

Die vernaamste kriterium om die legitimiteit van enige kerklike handeling of uitspraak vas te stel, is of dit binne die raamwerk van die kerk se verkondigingsopdrag regverdig kan word (Ebeling 1975b:617; Jüngel 2000a:306, 2003a:213, 223, 230). Dit word dus dadelik 'n vraag of die sake wat ter sprake gebring word in kerklike uitsprake oor politieke kwessies oor die geloofsgrondslag handel en of dit ingevolge die geloof relevant is (Ebeling 1975b:617, 626). Waar mense se vryheid van geloof aangetas word in die sin dat gewetensdwang op hulle geplaas word, waar die waarheid van die evangelie ondergrawe word, of die geestelike versorging van mense bemoeilik of beperk word, het die kerk nie alleen die reg nie, maar ook die verantwoordelikheid om die betrokke sake aan te spreek (Jüngel 2000a:304). Dit geld ook (maar met groot omsigtigheid) in gevalle waar die welsyn van mense in die gemeenskap gekompromitteer word, of waar die diakonale werk van die kerk bemoeilik word en waar die effektiewe funksionering van kerklike organe aan bande gelê word. In alle gevalle gaan dit dus om 'n kerklike nooddiens wat spesifieke politieke wantoestande aanspreek (Jüngel 2000a:307). Kerke behoort nie in te meng in die normale verloop van politieke prosesse nie.

Waar teologiese uitsprake wel oor sake met politieke raakpunte gemaak word, moet duidelik tussen God en wêreld, Skepper en skepping, Verlosser en verslaafdes onderskei word (Ebeling 1975b:623). Die gronde vir enige geloof en hoop lê in die handelinge van God en nie in die wêreld, die potensiaal van die wêreld, of die moontlike toekoms daarvan nie. Dit lê ook nie in die tradisie of die potensiaal van enige magstruktuur nie, maar by God wat die wêreld in genade aansien. Geen politieke figuur, politieke struktuur of politieke funksie mag vergoddelik word nie.[162] Aan die een kant beteken dit dat die burgers van 'n land nie te groot verwagtinge van die politiek moet koester nie. Hoewel politieke handelinge heilsaam mag wees vir mense, bewerk dit nie volkome heil vir hulle nie en geen aardse koninkryk of utopie is God se koninkryk nie. Politieke verwagtings moet billik en realisties bly. Aan die ander kant kan geen politieke magsblok of magshebber

162. *'"Im Staat ist nichts und niemand anzubeten." Dem Staat gilt – wichtig genug! – unsere Fürbitte, nicht unsere Anbetung'* (Jüngel 2000b:187).

aanspraak maak op goddelike sanksie nie. Al word die owerheid as 'n instelling[163] van God verstaan, is geen bepaalde politieke persoonlikheid of politieke party God se alleenverteenwoordiger nie. Alle aansprake in hierdie verband moet as hubris blootgelê word. Wat baie swaarder behoort te weeg in politieke meningsvorming as ongegronde menslike aansprake op die goddelike sanksie van hulle mag, is die vraag of die gebruik van politieke mag wel volgens God se wil (wet)[164] is. Getuig die gebruik van mag van billikheid, geregtigheid, eerlikheid en openlikheid? Dien en beskerm dit die waardigheid, vryheid en regte van alle mense? Spreek dit van diens aan die gemeenskap of dalk eerder van eie belange wat gedien word met die gevolglike magsmisbruik en selfverryking? In hierdie verband het die kerk die taak om mense op te voed en in te lig sodat hulle goeie oordeel aan die dag kan lê in hulle deelname aan politieke prosesse.

Verantwoordelike politiek word net bedryf waar grense aan die mag van die magshebbers gestel word en waar hierdie grense nie oorskry word nie.[165] Politiek moet begrens word met die doel om ruimte vir vryheid te skep (Jüngel 2000a:301). 'n Polities gesonde samelewing het onpolitiese vrye ruimtes waarbinne gestalte aan ander fasette van die lewe gegee kan word. Waar hierdie vrye ruimtes verpolitiseer word, kry politiek 'n totalitêre karakter en bedreig dit vryheid. In Suid-Afrika is dit 'n knellende en groeiende probleem, want alles en nog wat word verpolitiseer. Politiek behoort nie absolute outonomie te hê nie (Wendland 1969:40). Ten minste moet wetgewing politieke handeling binne redelike grense inperk en moet politieke handelinge altyd in terme van wetgewing gekontroleer word. In hierdie opsig is die grondwet van die land van onskatbare waarde. Enige goeie regstelsel is egter kompleks en duur om te bedryf. Politici behoort nie die regstelsel te misbruik om op bedenklike maniere onregmatige voordeel daaruit te trek nie. Die reg behoort onafhanklik van die politiek te funksioneer om geregtigheid vir almal te verseker. Waar dit nie gebeur nie, behoort die kerk haarself oor die saak uit te spreek.

Politiek het ten doel om bose handelinge aan bande te lê en die invloed daarvan op die samelewing te beperk. In plaas daarvan dat bose dade met politieke middele aan bande gelê word, kan die politieke middele self soms boos raak. Politiek het baie raakpunte met moraliteit. 'n Politieke sisteem behoort kernwaardes soos vryheid, geregtigheid en vrede in die samelewing te beskerm (Honecker 1995:297; Jüngel

163. Jüngel (2000b:180) beskryf die staat wel as 'n goddelike *Anordnung* (ordinatio) in terme van Romeine 13:2, maar verstaan dit egter nie as 'n skeppingsordening (ordo) nie.

164. Jüngel (2000b:183–184, 203) wys op *Die Barmer Theologische Erklärung* se uiteensetting dat die kerk in hierdie verband 'n verantwoordelikheid teenoor die staat het: *'Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten.'*

165. '*Der Totalitätsanspruch des Staates macht das Leben notwendig eindimensional und verfehlt schon damit die wahre Bedeutung von Frieden und Recht*' (Jüngel 2000b:185).

2000b:161, 203).[166] In hierdie verband behoort die regte van die swakkes, armes en magteloses voorop te staan. Sonder dat die kerk die morele waghond van die samelewing word, behoort die kerk te waarsku teen ernstige morele vergrype in die politieke arena. In die welvaartsamelewing gaan politieke mag, magsmisbruik en selfverryking dikwels hand aan hand. Profetiese vermaning teen alle vorms van boosheid is altyd nodig (Wendland 1969:41).

Die hantering van sommige van die knellendste politieke vraagstukke in ons tyd is nie net die verantwoordelikheid van die verskillende soewereine state in die wêreld nie, want dit raak eintlik die hele wêreld as ’n geheel (Honecker 1995:297; Lochmann 1971:30). Die vraagstukke kan alleen deur middel van internasionale politieke samewerking bevredigend hanteer word. Om net enkele voorbeelde te noem van waaroor dit in hierdie verband gaan, kan ons dink aan die stroping, besoedeling, of beskadiging van die natuur, mensehandel, ekonomiese geregtigheid, oorlog, terreur en die migrasie van mense. Internasionale maatskappye, terreurgroepe en sindikate speel in baie gevalle ’n prominente rol. Die Christelike getuienis in verband met hierdie sake sal deur die ekumeniese kollektief gelewer moet word om oortuigingskrag te hê.

Teologie het die taak om ons voortdurend te herinner dat God as die ware *causa finalis* die gewer van alles is en dat ons daarom in vertroue op hom die voortgang van alles aan hom sal toevertrou. In die politiek vervul mense slegs maar die rol van *causa instrumentalis* in diens van God (Ebeling 1982:352; Jüngel 2000b:180).

Opsomming: Hoofstuk 8

Gerhard Ebeling het die formule ‘*usus politicus evangelii*’ [die politieke gebruik van die evangelie] geskep om die huidige kommer oor die politieke effektiwiteit van die evangelie aan te dui. Daar bestaan ’n radikale meningsverskil tussen Jürgen Moltmann en homself oor die onderwerp wat vir bespreking op die tafel kom met die gebruik van hierdie formule. Met betrekking tot die tema is daar ’n werklike *status controversiae* tussen twee toonaangewende teoloë op die spel. Vir beide die teoloë vorm begrip van die funksie en inhoud van die evangelie van Jesus Christus die fokuspunt van hul benadering tot die tema. Op die vooraand van die 500ste viering van die Reformasie, is die hantering van die tema ’n streng toets wat bepaal of ons werklike oplossings het vir die kwynende relevansie van die Reformatoriese teologie in die huidige burgerlike samelewings. Wat mense van die politiek kan verwag en hoe die gebruik en misbruik van die evangelie moontlik kan bydra tot dié verwagtinge, is nie hier op die tafel nie. Die vraag wat hier bespreek word, is hoe God se evangelie in ons tyd die mens as *homo politicus* aanspreek. Binne die Suid-Afrikaanse konteks mag die kerk nie deelneem aan

166. *Die Barmer Theologische Erklärung, These V*, in Jüngel (2000b:203).

die instrumentalisering van die evangelie vir politieke gewin nie. Die doel van hierdie artikel is om, met die teologiese posisies van Ebeling en Moltmann as uitgangspunt, die vraag te beantwoord oor wat die relevante kriteria vir teologiese uitsprake oor die politiek is, maar nou binne 'n totaal ander situasie as die een waarin die twee Duitsers gewoon het gedurende die 1980s.

Hoofstuk 9

Mistifikasie en geloof: Dekonstruksie van geloofsverstaan in kategesemateriaal van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika

Gabriël M.J. (Gafie) van Wyk
Department Church History and Church Polity
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Research Project Details
Project Leader: W.A. Dreyer
Project Number*:* 77370920
Project Description: Dr Gafie van Wyk is participating in the research project, 'History of Reformed theology and theologians', directed by Dr Wim Dreyer, Department of Church History and Church Polity, Faculty of Theology, University of Pretoria.

How to cite: Van Wyk, G.M.J., 2017, 'Mistifikasie en geloof: Dekonstruksie van geloofsverstaan in kategesemateriaal van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/ Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4516. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4516

Inleiding

In die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika het die *Apostoliese Geloofsbelydenis* waarskynlik die hoogste gebruiksfrekwensie van al die belydenisdokumente wat in die Kerk gebruik word. Vanselfsprekend is dit van besondere belang vir die Kerk. Die *Symbolum Apostolicum* is in die ware sin van die woord 'n belydenis – 'n dokument met die performatiewe funksie[167] om dit wat geglo word in woorde te bely.[168] Die dokument is geskep en word gebruik om die Christelike geloof te bely. Dit definieer of omskryf nie geloof as 'n objektiewe entiteit (*fides qua creditur*, [geloofshandeling]) nie, maar maak 'n geloofsuitspraak. Die *credo*-uitspraak van die *Symbolum Apostolicum* betrek nie alleen die gelowige wat geloof bely by die belydenis wat afgelê word nie, maar bepaal ook die hegte verband tussen al die dele van die geloofsbelydenis as uitspraaksamehang

167.Belydenisdokumente is gebruikstekste wat binne 'n begrensde situasie met die oog op die gebruik vir spesifieke geleenthede ontstaan het. Die ontstaansgeskiedenis van die *Symbolum Apostolicum* dui aan dat ouer geloofsbelydenisse waaruit die *Apostolicum* ontwikkel het, gebruik is by geleenthede van openbare geloofsbelydenis – veral by die bediening van die doop aan mense wat die Christelike geloof aangeneem het. Ons sou die dokumente ook kon tipeer as geleentheidsliteratuur (Sauter & Stock 1976:86). Die gevolg is dat ons dié dokumente altyd binne die konteks van hulle ontstaansgeskiedenis en met inagneming van die ontstaanssituasie sal moet interpreteer.

168.Belydenis van geloof kan gestalte vind in verskeie uitdrukkingsvorms, soos dade (erediensvierings, doop, nagmaal, kerklike huweliksbevestigings en begrafnisse), beelde (kruise, liturgiese ruimtes en kerklike kuns) en woorde (geloofsbelydenisse en ander liturgiese tekste). Enige geloofsbelydenis kan meer as een moontlike funksie vervul, onder andere om simbolies gestalte aan geloof te gee, psigologies mense se diepste oortuigings uit te druk, sosiaal as identiteitsmerkers te dien, of kommunaal onderlinge solidariteit te skep. Wanneer 'n geloofsbelydenis geïnterpreteer word (veral met die oog daarop om dit as artikulasie van jou eie geloof in te span) sal die kontekstualisering van die belydenis binne die oorspronklike kerklike en historiese ontstaansbodem in ag geneem moet word. Geloofsbelydenis is nie afsydige mededeling van koue feite oor 'n saak nie, maar eksistensiële uitdrukking van jou diepste oortuigings vanuit 'n konkrete lewenssituasie. 'n Noue verband sal gelê moet word tussen die histories gesitueerde teks en die persoon wat geloof bely (Van Wyk, G.M.J. 2016a:679). I.W.C. van Wyk (2016a:1 van 7) skryf: 'Geloof is nie net 'n saak van die hart, die emosie en die gevoel nie, maar is ook iets wat beskryf, daargestel en in woorde verduidelik kan word. Hiermee word nie gesê dat die gemeentes 'n belydenis het nie, maar net dat die gemeentes geloof bely. Die belydenis van die gemeentes is nie 'n selfstandige woord nie, maar 'n antwoord op God se openbaring. Die belydenis van die gemeentes maak Jesus nie die Heer nie, maar is die antwoord op die feit dat Hy die Heer is.' Verder sal spesifieke nuanses van 'n algemene begrip in ag geneem moet word wat ter sprake is. Sauter en Stock (1976:154) beskryf geloof (*fides*) met die antropologiese onderskeidings *notitia, assensus en fiducia* maar verwys ook na geloof as 'n *normatiewe teologiese begrip* (onderskeie van topiese, organiserende en metodologiese begrippe) en onderskei tussen *fides quae creditur* [geloofsonderwerp of geloofsinhoud], *fides qua creditur* [geloofshandeling], *fides implicita* [geloof as onderwerping aan die kerklike leer], *fides infusa* [geloof as absolute heilsekerheid] *fides apprehensiva* [geloof wat God se beloftes van heil begryp] en *fides generalis* [godsdienstig omvattende gelowigheid].

wat ’n beskrywing bied van die inhoud van die geloof (*fides quae creditur* [geloofsonderwerp of geloofsinhoud]). Wat bely word, geld in die geheel as geloofsuitspraak, en alleen as geloofsuitspraak is wat gesê word legitiem (Ebeling 1975a:251–252; Van Wyk, G.M.J. 2016b:4 van 9). Die teks van die *Apostolicum* kan daarom nie geld as ’n reeks geloofsvoorskrifte waarvan die belydenisuitsprake oor die *fides quae creditur* as ’n lys van objektiewe feite[169] verstaan word wat elkeen afsonderlik histories bewys kan word nie (Ebeling 1975a:249, 1975b:282; Van Wyk, G.M.J. 2016b:4 van 9).[170] Reeds vanuit ’n sintaktiese oogpunt is dit duidelik dat dit in die uitsprake van die *Apostolicum* oor ’n ondeelbare geheel handel en nie oor die som van die afsonderlike aangeleenthede wat ter sprake kom nie. In wese bely ons byvoorbeeld met die tweede artikel van die *Apostolicum* ‘Ek glo in Jesus Christus’ of selfs net ‘Ek glo in Jesus’. Daarmee word wesentlik alles van belang uitgespreek. Alles wat verder in die tweede artikel bely word, moet as verheldering van hierdie geloofsuitspraak dien, anders is dit illegitiem. Alles wat in die tweede artikel van die *Apostolicum* naas die woorde ‘Ek glo in Jesus’ bely word, het alleen relatiewe reg in soverre dit op die sentrale uitspraak van die artikel betrekking het. Die neweskikkende aaneenryging van die uitsprake in belydenis is nie moontlik nie. Gelowiges glo byvoorbeeld nie in die maagdelike geboorte en daarnaas ook in die opstanding en dan ook nog in die hemelvaart of die wederkoms nie. Gelowiges glo in Jesus Christus, wat (*qui*) ontvang is van die Heilige Gees, gebore is uit die maagd Maria. Die relatiewe uitbreidings in die belydenis het egter nie blote dekoratiewe waarde nie. Dit bied verstaanshulp oor die intensie van die belydenis en dien ook as kriteria om die verwatering of die vervalsing van die primêre uitspraak van die artikel teë te werk. Die samehang waaroor dit in die belydenis gaan, word nie deur ’n idee bepaal nie, maar deur historiese gebeure (Ebeling 1975a:253). Christelike geloof is geloof in die persoon Jesus Christus en nie geloof in ’n kanon van heilsfeite nie. In hierdie verband verskil Reformatoriese

169.Venter (2011:2) kan as voorbeeld dien dat objektiverende denke ten opsigte van geloofsinhoud in Suid-Afrika gereeld aan die orde is: ‘Op dogmatiese vlak word in omskrywings van geloof veelal tussen fides quae creditur en fides qua creditur onderskei. Met eersgenoemde word bedoel die objektiewe geloofsinhoud.’

170.Met betrekking tot die metodologie wat gebruik word vir teksinterpretasie, het die saak ook implikasies. Sauter en Stock (1976:39) stel die saak soos volg: ‘*Was sie* [*in hierdie geval die belydenisdokumente*] *aussprechen, muß als zusammengehörig mit den Sachverhalten erkannt werden, auf die sich theologische Aussagen richten. Urteilsfindung beschreitet also einen Erkenntnisweg, der immer einzelne Aussagen einander zuordnet.*’ Die vernaamste interpretasiereël is daarom (Sauter & Stock 1976:45): ‘*Weil jeder systematisch-theologische Diskurs auf Argumente angewiesen ist, müssen aus Texten Argumente erhoben werden, wenn diese Texte nicht bereits argumentativ aufgebaut sind; in solchen Fällen ist die systematische Organisation des Textes aufzuzeichen.*’ In terme van die strukturele tekssemantiek sou ’n mens kon redeneer dat die afsonderlike tekselemente as ’n komplekse betekeniseenheid geïnterpreteer moet word (Sauter & Stock 1976:65).

teologie van sowel Rooms-Katolieke teologie (wat die kerklik uitgelegte uitsprake van die Skrif as leerstellings van die kerklike amp aanbied wat nie krities hanteer mag word nie, omdat dit ondersteun word deur die onfeilbaarheidsaanspraak van die kerk) as van ortodokse Protestantse teologie (wat die uitsprake van die geloofsbelydenis verselfstandig tot afsonderlike abstrakte dogmatiese formulerings van ʼn aantal waarhede) (Ebeling 1979:30–33). In Suid-Afrika verwyt ortodokse Protestante kritiese gelowiges voortdurend daarvan dat hulle ontrou sou wees aan die 'reformatoriese erfenis' omdat hulle nie ʼn volledige kanon van 'heilsfeite' sou aanvaar nie – dit, terwyl Luther self net een kriterium gebruik het om die geloofsinhoud te toets, naamlik: '*Ob sie Christum treiben oder nicht*' (Ebeling 1979:32).[171] Regverdiging deur geloof alleen bied daarom die inherente struktuur of onderbou wat die teologiese uitsprake van die belydenis tot ʼn eenheid saambind, hoewel die segging self glad nie as ʼn formulering in die belydenisteks opgeneem is nie (Ebeling 1979:28). Die *Symbolum Apostolicum* fokus op die inhoud van die geloof (*fides quae creditur*) as ʼn samehangende geloofsuitspraak, wat ruimte bied vir en aanleiding gee tot die skeppende en lewendige formulering van die evangelie in die eietydse verkondiging.

Heidelbergse Kategismus

Friedrich III wat in 1559 die keurvors van die Paltz (Pfalz) geword het, het uit die staanspoor hom beywer om religievrede in dié gebied te bevorder waar spanning onder die bevolking geheers het vanweë uiteenlopende godsdienstige oortuigings. Die ou kerklike simbole kon nie meer as basis dien vir eensgesindheid onder die gelowiges nie. Friedrich III het deur intensiewe studie van die Bybel probeer om selfstandige insig in die verdelende teologiese vraagstukke te kry. ʼn Verskeidenheid kategeseboeke was in die Paltz gebruik vir onderrig in skole en kerke. Dit het aanleiding gegee tot verwarring oor die waarheid van die evangelie. Om ʼn einde te maak aan die verwarring en eenheid in leer tot stand te bring, het Frederick III aan die hele teologiese fakulteit van Heidelberg en verskeie kerklike strukture opdrag gegee om ʼn taakspan te vorm met die oog daarop om ʼn kategismus op te stel. Die verloop van die proses is nie meer in besonderhede bekend nie, maar dit word aanvaar dat Zacharias Ursinus, professor in dogmatiek, die leidende rol gespeel het in die opstelling van die konsepdokumente wat

171.Ebeling (2012:137–138) verduidelik die saak soos volg: '*Jede echte Glaubensaussage ist in nuce vollständig* [...]. *Daß trotzdem ein auf seinen Zusammenhang zu bedenkendes Nebeneinander von Aussagen in Betracht zu ziehen ist, bringt der Begriff des Glaubensartikels zum Ausdruck, der von vornherein auf eine Pluralität hin angelegt ist. Aber auch dafür gilt: Es ist der eine unteilbare Glaube, der sich in verschiedener Hinsicht artikuliert.*' Ebeling (1983:140–141) stel die saak ook goed soos volg: '*Evangelium weist uns nicht an einen Katalog von Satzungen, sondern an die Person Jesus Christus* [...]. *Es gibt deshalb nur einen einzigen usus evangelii: den Glauben.*'

aan 'n kommissie voorgelê was vir beoordeling en goedkeuring.[172] Veranderinge wat aangebring is tydens die evaluasieproses, is nie in besonderhede bekend nie. Die keurvors het self ook sommige wysigings aangebring. In Februarie 1563 is die eerste uitgawe van die Kategismus gepubliseer. Reeds in dieselfde jaar verskyn vertalings daarvan in Latyn en Nederlands. Die goed gedokumenteerde en omvangryke teksgeskiedenis van die Kategismus getuig van verskeie verwerkings daarvan. Sedert 1571 het die Kategismus sinodale sanksie in Nederland gekry (Bakhuizen van den Brink 1976:29–39; Doekes 1979:72–79).

Die Heidelbergse Kategismus (Oberholzer 1986:7) is sedert 1652 gebruik vir kerklike onderrig in Suid-Afrika. Volgens Oberholzer (1986:7) is dit sedert 1806 as katkisasieboek geleidelik op die agtergrond geskuif en is ander boeke eerder gebruik. Hoewel die Kategismus in die kerklike praktyk op die agtergrond geskuif is, het die Nederduitsch Hervormde Kerk tog probeer om deur middel van die katkisasieboeke wat later in gebruik geneem is die Kategismus steeds indirek te laat geld in die kerklike onderrig (Barger 1972:3; Beukes 2008:35; Van der Westhuizen 1982:i, 2). As belydenisskrif het dit egter status behou tot vandag toe, soos blyk uit die onderskeie kerkordes wat in die Kerk gebruik is.

Histories-kritiese (diakroniese) ondersoek na die ontstaan van die Heidelbergse Kategismus neem in ag dat verskeie geskrifte wat as kategesemateriaal ingespan was, in die Paltz in omloop was, wat invloed op die inhoud van die Kategismus kon gehad het, onder andere 'n konsep van Casper Olevianus, en die kategismusse van Genève, à Lasco, Zürich, Emden en Beza (Bakhuizen van den Brink 1976:29; Dreyer & Van Rensburg 2016:2 van 6). Teksvergelyking toon egter dat met sterk indirekte invloed van Melanchthon gereken moet word. Dit is nie verrassend nie, want Ursinus het sedert 1550 in Wittenberg by Melanchthon studeer, Melanchthon het Frederick III van advies bedien met die oog daarop om religievrede in die Paltz te bewerkstellig en hy was die opsteller van die offisiële nagmaalsleer van die Paltz (Doekes 1979:73).

Melanchthon ([1521] 1997) gee in sy *Loci Communes* van 1521 aandag aan die geloofstema. Op die vraag wat geloof is, antwoord hy dat dit is om in te stem met die ganse Woord van God (naamlik wet en evangelie) – iets wat net kan gebeur wanneer die Heilige Gees ons harte vernuwe en verlig. Volgens die Skrif wek die vermanings van die wet vrees by ons, maar die evangelie of die goddelike beloftes (*promissionibus divinis*) wek geloof in ons harte. 'n Mens kan nie deur die vrees van vertwyfeling of die vrees vir verdoemenis geregtigheid by God vind nie. 'n Mens vind wel geregtigheid by God deur

172. As literatuursoort is die kategismus eiesoortig, hoewel dit raakpunte mag hê met Laat-Middeleeuse onderrigmateriaal. Dit het raakpunte met die skolastieke *summa* sowel as met die latere Protestantse leerstukke, maar daar bestaan ook wesentlike verskille (Sauter & Stock 1976:88–96). Vir meer besonderhede oor die verskillende teorieë oor die ontstaansproses van die Kategismus kyk Van Wyk (2013:1 [voetnoot 1]).

die beloftes van God te glo. Geloof is daarom niks anders as vertroue op God se barmhartigheid wat om Christus se ontwil aan ons belowe word nie. Die vertroue wat spruit uit die toe-eiening van God se barmhartigheid bewerk vrede in ons harte, sodat ons die wet spontaan en met blydskap nakom. As ons nie glo nie, is daar geen spoor van God se barmhartigheid in ons harte nie; en wanneer dit die geval is, verag of haat ons God (Melanchthon [1521] 1997:217–219).

In sy *Heubartikel Christlicher Lere*, of dan die *Loci theologici* van 1553 beskryf Melanchthon ([1553] 2010) geloof as dat dit veel meer as net historiese kennis alleen is. Geloof kom daarop neer om die hele Woord van God wat aan ons gegee is met sekerheid as waar te aanvaar en om daarom ook die beloftes van genade te aanvaar. Verder behels dit om ’n hartlike vertroue in die Heiland Christus te hê, wat veronderstel dat God, ter wille van sy Seun, genadig ons sonde vergewe ons aanneem en ons erfgename maak van die ewige saligheid. Met verwysing na Romeine 4, stel Melanchthon, is dit duidelik dat hulle wat glo die beloftes van God sal aanneem. Daarom is geloof vertroue in die Heiland Christus. Die inhoud van die geloof wat ter sprake is, is die *Symbola* in geheel; dit bring troos en vrede vir die gelowiges. Christus bewerk vrede vir die gelowiges deur die werking van sy Gees. Dat ’n mens deur geloof vergewing en geregtigheid ontvang, moet ’n mens nie verstaan as dat jy deur die geloofsdaad (*umb dises werks willen, welches genent ist ‘gleuben’*) dit ontvang nie, maar ter wille van die Here Christus, op wie se gehoorsaamheid en verdienste die vertroue gegrond is (Melanchthon [1553] 2010:329–332). Die hoofmotiewe van Melanchthon se denke kom duidelik na vore in die Heidelbergse Kategismus.[173]

’n Sistematies sinkroniese analise van die Kategismus toon aan dat die *Symbolum Apostolicum* aan die een kant tot ’n groot mate die struktuur van ’n substansiële deel van die Kategismus bepaal,[174] maar dat dit aan die ander kant die *Apostolicum* uitlê binne die raamwerk van die makrostruktuur van die Kategismus. Die *Apostolicum* word sistematies behandel in die tweede deel van die Kategismus wat oor die verlossing van die mens handel. Die *Symbolum Apostolicum* word in die Kategismus in Sondag 7 ter sprake gebring en dan in Sondae 8 tot 22 verklaar. Sondag 23 en 24 rond die gedagtegang

173.Die ontwikkeling van die skematiese triade *notitia*, *assensus* en *fiducia* as die drie aspekte van geloof wat as ’n suksessie in die ortodokse Protestantse tradisie onderskei word, word dikwels op die rekening van Melanchthon geplaas as sou hy die tradisie geïnisieer het (kyk Bultmann 1984:33; Pannenberg 1993:171–174; Weber 1977:300). Melanchthon se fokus is egter op die evangelie as die *promissionibus divinis* wat aanvaar word en waarop vertrou word en nie op ’n stel feite of abstrakte waarhede waarvan jy eers kennis neem, dit dan as waar aanvaar en laastens daarop vertrou nie (Bultmann 1984:33).

174.Dit was reeds van vroeë tye af algemene praktyk dat die oudkerklike geloofsbelydenisse (saam met die Tien Gebooie en die Onse Vader-gebed) oriëntasie gebied het aan latere belydenisdokumente (Sauter & Stock 1976:88).

oor die inhoud van die *Apostolicum* af deur te besin oor die mens se regverdiging deur geloof (alleen). Die Kategismus se geloofsverstaan kan nie alleen afgelees word uit vraag en antwoord 21 waarin die dokument geloof formeel beskryf in terme van die antropologiese onderskeiding van *notitia* [kennis of insig], *assensus* [toestemming] en *fiducia* [vertroue][175] nie, want die Kategismus gee uitvoerig aandag aan geloof in terme van die inhoud van die geloof (*fides quae creditur*, geloofsonderwerp of geloofsinhoud) in Sondae 8 tot 22. 'n Mens sou ook nie aan die hand van vraag en antwoord 20 kon redeneer dat die Kategismus die klem van die reformatoriese *sola fide* [geloof alleen] na 'alleen gelowiges' verskuif het nie. Die uitleg van die *Apostolicum* as die uitleg van die inhoud van die geloof (*fides quae creditur*) mond uit in vraag en antwoord 60 waarin die Kategismus oor *sola fide* [geloof alleen] handel as die sluitstuk van die hele argument wat gevoer is.

In lyn met die *Apostolicum* definieer of omskryf die Kategismus nie geloof bloot as 'n objektiewe entiteit (*fides qua creditur*, [geloofshandeling]) nie, maar maak 'n geloofsuitspraak om die inhoud van die geloof aan te dui. Die formele beskrywing van geloof dien as inleiding tot die behandeling van die inhoud van die *Apostolicum* maar in die beskrywing as sodanig staan die inhoud van die geloof (*fides quae creditur*) ook reeds sentraal.[176] Die kennis, vertroue en toestemming word gerig daarop (Oberholzer 1986):

> [*D*]at God nie net aan ander nie, maar ook aan my uit loutere genade, slegs op grond van die verdienste van Christus, vergewing van sondes, ewige geregtigheid en saligheid geskenk het. (bl. 42–43)

Die lewens- en persoonsgerigte benadering van die Kategismus is opvallend. Gemeenskap met die persoon Christus staan voorop en daarna word gevra wat Hy

175.Die Kategismus beskryf geloof nie alleen in terme van kennis en vertroue, soos wat Barger (1972:29) en Van der Westhuizen (1982:18) dit wou hê nie, maar in terme van *notitia* [kennis of insig], *assensus* [toestemming] en *fiducia* [vertroue]. Die aspek van *assensus* [toestemming] lees in die Afrikaanse vertaling van die Kategismus wel moeilik af uit die formulering 'wat die Heilige Gees deur die evangelie in my hart werk', maar uit die frasering van die Latynse vertaling van die Kategismus (*Spiritu Sancto per Euangelium in corde meo accensa*) en die verklaring van Ursinus (primêre outeur) ([1602] 1989) van die Kategismus soos verwoord in *Het Schatboek* is dit duidelik dat dit die intensie van die Kategismus was om die aspek van *assensus* ter sprake te bring – wel nie asof deur die vermoeë van die mens as menslike prestasie nie, maar deur die werking van die Gees (Bakhuizen van den Brink 1976:162; Ursinus [1602] 1989:148).

176.Van't Spijker (1993:56–64) beredeneer die aangeleentheid treffend: '*Fides qua (het geloof waarmee) en fides quae (het geloof dat we geloven) zijn op elkaar betrokken* [...]. *Ze dienen beide volstrekt tot hun recht te komen. Wij belijden ons geloof* [...]. *Maar de concentratie op de éne geloofsdaad waardoor wij ons in de beloften van het evangelie aan Christus toevertrouwen, betekent nimmer een reductie van de geloofsinhoud* [...].'

aan gelowiges gee. Die geloofsweg loop van die persoon na sy weldade toe (Van't Spijker 1993:63). Net so kom Christus se weldade nie as 'n algemene aangeleentheid te sprake nie, maar as weldade wat aan elke gelowige persoonlik geskenk word. Hoewel die Kategismus kennis[177] as 'n struktuurmoment (Bultmann 1961:426) van geloof verstaan, maak dit ook duidelik dat Bybelse geloof nie primêr met die relasie 'ken–weet' te make het nie, maar wel met die relasie 'vertrou–bestaan' (Lochman 1982:27).[178] Dit gaan in die geloof wel oor verstaan, want geloof is nie 'n blinde redelose daad nie. In hierdie verband het die Kategismus 'n polemiese ondertoon (Calvyn [1559] 1982: boek III, hfst. 2.2; Haitjema 1962:48, 51; Miskotte 1947:97–98; Van't Spijker 1993:56). Ursinus ([1602] 1989) skryf:

177.Voor die Verligting was die gesagvolle mededeling van kennis, en veral historiese kennis, deur die Bybel en die leerstukke van die kerk vanselfsprekend. Ursinus ([1602] 1989:145) beskryf die saak soos volg: '*Het (geloof) is een zekere kennis van bepaalde sluitreden, die wij voor waar houden vanwege de verzekering van ware getuigen, aan wie men in geen geval twijfelen moet.*' Die betroubaarheid van kennis hang dus volkome af van die betroubaarheid van die getuienis wat ter sprake kom. Sedert die Verligting het die konsep van toegang tot historiese kennis (en ook kennis as sodanig) egter problematies geword. Nie alleen is besef dat historiese mededelings in terme van denke en uitdrukkingswyse histories bepaald is nie, maar ook dat kritiese denkvorms wat in die histories-kritiese wetenskap ingespan word eweneens tydsgebonde en kultuurgebonde is. Die geskiedenis is alleen nog deur rekonstruksie vir ons toeganklik en alle bronne wat in die rekonstruksieproses gebruik word, word in dieselfde mate aan kritiese toetsing onderwerp. Dit geld ook vir Bybelse uitsprake. Wanneer dit oor geskiedenis en historiese kennis gaan, kan ons net voorlopig in terme van waarskynlikhede praat en alles wat ons sê, kan hersien word (Ebeling 1960:1–9; Pannenberg 1993:165–176). Ons moet verder ook in gedagte hou dat kennis altyd binne 'n bepaalde raamwerk van belange ontgin word. Historiese gebeure het binne 'n bepaalde belangeraamwerk afgespeel en dit word binne 'n ander raamwerk van belange ondersoek (Habermas 1979:15).

178.Ebeling (1979:84) skryf oor geloof: '[*D*]*ass er nicht nur Erkenntnis vermittelt oder gar blosser Erkenntnissatz ist, sondern die Lebenssituation entscheidend verändert.*' Pannenberg (1993:161–162) bespreek die saak met verwysing na Luther soos volg: '*Der die Verheissung annehmende Glaube ist als Zustimmung notwendigerweise auch schon fiducia, nämlich Vertrauen darauf, dass Gott durch Christus uns gnädig sei.*' Hy wys ook daarop dat Melanchthon in hierdie verband by Luther aansluiting vind: '*Aber Melanchthon stimmte mit Luther darin überein, dass der Glaube als Vertrauen auf die Verheissung die dem Verheissungswort allein angemessene Form seiner Annahme durch den Menschen als Empfänger der Verheissung ist*' (Pannenberg 1993:162). Die twee reformatore bring geloof veral in verband met vertroue en hoop op God in terme van God se beloftes. Teen hierdie agtergrond noem Pannenberg (1993:164) *fiducia vertrauende Sicheinlassen*. Van't Spijker (1993:60) stel die saak soos volg: '*Dit kennen heeft de diepte van het Hebreeuwse taaleigen, dat de kennis immers zeer persoonlijk opvat en tegelijk kan verstaan als de innigste en meest vruchtbare relatie die zich laat denken, die tussen man en vrouw. Het 'voor waar houden' ziet dan ook niet op een actie van de ratio, die door redenering zo ver komt dat er met zekerheid iets gezegd kan worden. De waarheid doet zich zó krachtig aan ons voor, zij dringt zich met zulk een innerlijk gezag aan ons op, dat we ons gewonnen geven en "amen" zeggen. We stemmen toe en we stemmen in.*'

> Dit dient tot weerlegging van het 'ingewikkelde' geloof van het pausdom, waar men beweert te geloven hetgeen 'de kerk' gelooft, zonder het geloof van die kerk te kennen of te verstaan. (bl. 148)

Die waarheid waarom dit vir die gelowiges gaan, is egter nie alleen 'n verstaanswaarheid in die sin van beskrywende kennis nie, maar wel kennis in die sin van persoonlike ervaring wat in liefde en trou ingebed is. Die Kategismus verstaan geloof nie as kennis van 'n aantal waarhede nie, maar as kennis van die waarheid – en dié waarheid is Christus (Miskotte 1947:99). Die veelheid van die geloofsartikels van die *Symbolum Apostolicum* wat die Kategismus behandel, word byvoorbaat as 'n eenheid ter sprake gebring en benoem: dit is die evangelie. Net so word geloof ook uit die staanspoor gekenmerk en gewaarmerk as geloof in die beloftes van God (Miskotte 1947:104).[179] Die waarheidsbegrip van die Kategismus fokus nie in die eerste plek op die ontoeganklike geheimenisse van die kerklike leer nie, maar op vertroue in die lewende God[180] teen die agtergrond van voortdurende versoekings en aanvegtinge van die geloof. Die geloof is in God se verbond van trou met die mens geanker. By die geloof gaan dit om standvastigheid, nie in die sin van geloof as besit of lewensversekering nie, maar in die sin van vertroue, gerigtheid en oriëntering. Geloof is nie die *securitas* [onbesorgdheid] van die kenner nie, maar die *certitudo* [sekerheid] van die persoon wat vertrou.[181] Radikale vertroue op God is niks anders nie as om jou eie besorgdheid en mag prys te gee en gehoorsaam jou sorge voor die voete van God te lê nie. Geloof is daarom nie algemene vertroue op God nie, maar vertroue wat spesifiek in God se heilsdaad (die kruis van Christus) gewortel is (Van Wyk 2015:6 van 9). Ursinus ([1602] 1989:148)

179.Calvyn verstaan dit ook so. Kyk Pont (1991:439).

180.In hierdie verband kan verwys word na die formulering van Bultmann (1980:88–89): '*Wenn die Theologie ihren eigentlichen Gegenstand, die fides quae credito, preisgegeben hat, so kann sie die fides qua creditor überhaupt nicht mehr verstehen; so nimmt sie dann al seine menschliche Haltung, die man sehen kann, ohne ihren Gegenstand zu sehen. Sie verkennt die Intentionalität des Glaubens. Die fides qua creditor ist das, was sie ist, nur in Beziehung zu ihrem Gegenstand, der fides quae creditor* [...]. *Der Glaube ist gar nicht Glaube als menschliche Haltung, als geistige Funktion, als frommer Gemützustand, als numinoses Gefühl und dgl. Er ist Glaube nur als Glaube an, an seinen Gegenstand, an Gott in der Offenbarung.*' Kyk ook Bultmann (1961:92). Ebeling (1979:83) formuleer 'n volgende aspek van die saak bondig: '*Der Glaube ist auch in seiner Objektivierung zur fides quae creditor nicht ablösbar von der fides quae credit.*'

181.'*Aber als hörender Glaube findet er seine Sicherheit nicht in sich selbst, sondern in dem, woran er glaubt*' (Ebeling 1979:132). Geloofsekerheid is nie sekerheid oor jou eie geloof, of selfversekerde geloof nie, want in geloof gaan dit oor die sekerheid van jou heil en hierdie sekerheid vind gelowiges nie in hulleself nie, maar in God en sy beloftes (Pannenberg 1993:188). Gollwitzer (1978:215) wys daarop dat geloof nie met gelowigheid verwar moet word nie, want geloof is nie 'n toestand nie, maar 'n daad wat altyd opnuut voltrek word.

stel die saak soos volg: '*Dit vertrouwen is een toeëigening van de genadige kwijtschelding der zonden door en om* Christus' *wil.'*

Vraag en antwoord 60 handel oor die regverdiging voor God deur geloof alleen (*sola fide*). Al kla my gewete my aan dat ek teen God gesondig het en dat ek gedurig tot kwaad geneig is, het God aan my slegs deur geloof in Jesus Christus, sonder enige verdienste van my kant, uit louter genade volkome geregtigheid geskenk. Dit reken Hy my toe asof ek nooit sonde gedoen het nie en asof ek self al die gehoorsaamheid volbring het wat Christus vir my volbring het. Aan hierdie weldaad het ek deel vir sover ek dit met 'n gelowige hart aanneem (Oberholzer 1986:85–86). Die vrug van die geloof is met ander woorde nie alleen die mens se regverdiging voor God nie, maar ook '*blijdschap in het hart en vrede in de consciëntie*' (Ursinus [1602] 1989:150).[182] Die Kategismus gooi self wal teen die objektivering en instrumentalisering van geloof deur te stel dat ek nie op grond van die waarde van my geloof vir God aanneemlik is nie, maar slegs omdat die genoegdoening, geregtigheid en heiligheid van Christus my geregtigheid voor God is (Oberholzer 1986:86–87). Die aksent word nooit op die Christene met hulle geloof

182.Ebeling (1979:107) problematiseer die tradisionele opvatting dat die psigologiese oorsprong van geloof in kennis geleë is. Hy redeneer aan die hand van Schleiermacher wat die oorsprong van geloof nie in kennis of handeling vind nie, maar in die religieuse gewaarwordingsvermoë, dat kennis nie die mees omvattende lewensfenomeen is wat in ag geneem kan word wanneer na die oorsprong van geloof gevra word nie. Hy kom tot die volgende konklusie: '*Wenn man einen antropologischen Begriff für die Ortsbestimming des Glaubens in Dienst nehmen will, so wäre m.E. dafür am ehesten der Begriff des Gewissens geeignet.*' Hy gaan voort: '*Der Vorzug des Gewissensbegriff könnte bei rechter Interpretation einmal darin betehen, dass ihm die Ausrichtung auf das Personsein selbst eigen ist; ferner darin, dass sich in ihm das ganze Leben versammelt, nicht etwa der gegenwärtige Moment isoliert wird; und schliesslich darin, dass ihm der Externbezug eigen ist, das Angesprochensein, das Gehörsein, das einer Urteilsinstanz Ausgesetztsein*' (Ebeling 1979:107). Tillich handhaaf 'n vergelykbare standpunt: '*Das häufigste Missverständnis des Glaubens besteht darin, dass man ihn als einen Akt der Erkenntnis auffasst, einer Erkenntnis, die einen geringeren Grad von Evidenz hat als die wissenschaftliche Erkenntnis.*' Hy beskryf geloof eerder as '*Zustand des Ergriffenseins von dem, was unbedingt angeht*' (aangehaal uit Ott 1981:319–320). Pannenberg (1993:191–194) vind met waardering aansluiting by die gedagtes van Ebeling (1969:138–183). Kennis is altyd situasiegebonde, daarom kan sekerheid oor '*Gott als die Frage im radikalen Sinn, die Frage nach dem Ganzen, dem Ersten und Letzten'* nie in kennis gevind word nie, maar wel in die gewete, want' *im Gewissen geht es um das Ganze, weil um die Frage nach dem Letztgiltigen* (Pannenberg 1993:191). Hy meen dat alle mense in verhouding tot hulleself op meer aangewese is as konkrete ervarings om heil te kan ervaar. Hy skryf: '*Erst von der Gottesvorstellung her werden jedoch der Mensch und die Welt als ganz ausdrüklich in den Blick gebracht* (Pannenberg 1993:192). Elke enkele gebeurtenis in enige mens se lewe kry alleen betekenis in samehang met die lewe as geheel. Geloofsekerheid staan dus altyd in spanning met die voortgaande proses van nuwe ervarings wat mens opdoen en bly daarom altyd aanvegbaar. God se beloftes van nuwe lewe en heil skep egter rus in die gemoed van gelowige mense.

geplaas nie, maar op die krag van die evangelie (Van't Spijker 1993:64). Die geloof is nie die fondament van die gelowiges se behoud nie, maar die instrument waardeur die Heilige Gees gelowiges deel gee aan die genade van God (*sola gratia*). In geloof word die eksklusiwiteit van God se genade vir die regverdiging van die mens herken en eerbiedig. Gelowiges word geregverdig *deur* geloof, maar nie *vanweë* geloof nie (Mink 1993:219). Die geloof moet nie wetties misverstaan word as die vernaamste goeie werk nie en die gelowiges met hulle geloof moet nooit die plek van Christus inneem nie (Van't Spijker 1993:62). Geloof is nie moraal of religie nie, maar wonder, gawe van God, werk van die Heilige Gees en deelname aan die ewige, kreatiewe skeppingswerk van God (Miskotte 1947:96). Geloof is nie 'n menslike eienskap of 'n psigiese krag nie, dit het geen ander substansie as die daad van glo nie (Miskotte 1947:105).

Kortbegrip

Barger (1972:3) was saam met die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika besorgd oor die feit dat baie katkisante wat vir 'aanneming' (die amptelike aflegging van geloofsbelydenis in 'n gemeente) aangemeld het, '*zeer weinig verstaan*' van '*de betekenis en inhoud der vragen*' van die Kategismus, ondanks die feit dat hulle die vrae en antwoorde uit die hoof geleer het. Die kerk se antwoord op die dilemma was die gebruik van '*een verkorte bewerking van de Heidelbergse Katechismus*' (Barger 1972:3). Terugskouend was die Kerk se benadering tot die saak baie simplisties. Die argument was eenvoudig dat 'korter' noodwendig beter verstaanbaar is. Geen oorweging word geskenk aan die moontlikheid dat die metodologie wat gevolg word of 'n veranderde verwysingsraamwerk wat die gevolg was van tydsverloop of kulturele veranderinge moontlik vervreemding in die hand kon werk nie. Die vraag waarop hier gefokus word, is of die verkorte bewerking, wat geloofsverstaan betref, getrou gebly het aan die Heidelbergse Kategismus. Word oor dieselfde geloof anders (korter) geskryf, of het ons dalk met 'n verandering van geloofsverstaan en eventueel met 'n ander geloof te make? Die vraag is net so akuut soos Paulus se vraag aan die Galasiërs in Galasiërs 1:6–7 of hulle die een (met ander woorde die enigste) evangelie verruil het vir 'n ander evangelie (wat net in naam bestaan en nie werklik *evangelie* is nie).

Die '*Kort Begrip der Christelijke Religie, gesteld in vragen en antwoorden, tot onderwijzing dergenen die zich eerst begeven tot het gebruik van des Heren Avondmaal*' (Van Selms 2016b:1) is vermoedelik in opdrag van die kerkraad van Middelburg, Nederland, in ongeveer 1607 deur ds. Hermanus Faukelius opgestel. Heelwat dopers, wat vroeër die opvattings van veral Menno Simons gedeel het, wou in daardie tyd na die Hervormde Kerk oorgaan. Die kerkraad van Middelburg was nie geneë om 'n lang tyd van katkisasie vir hierdie volwassenes voor te skryf nie. 'n Kort samevatting van die geloofsleer van die Hervormde

Kerk moes vir dié katkisasie opgestel word. Besondere aandag is aan die punte gegee waar die doper en die Hervormde se opvattings van mekaar verskil het. Die 'Kort Begrip' is in hoofsaak 'n verkorte verwerking van die Heidelbergse Kategismus (Barger 1972:3; Van Selms 2016b:1–2).

Die 'Kort Begrip' is nooit amptelik deur die Nederlandse Hervormde Kerk as kategeseboek aanvaar nie. Die behandeling daarvan was op die agenda van die Dordtse Sinode van 1618–1619 geplaas, maar geen formele besluit is oor die saak geneem nie. Hoewel dit in die praktyk algemeen gebruik is, het dit nooit amptelike sanksie van die Kerk gekry nie. Dit is wel later in die Kerkboek opgeneem, maar sonder dat 'n gesaghebbende instansie ooit daaroor besluit het (Van Selms 2016b:2).

Die Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika het in 1922 besluit om die Nederlandse verwerking van die 'Kort Begrip' deur ds. A.J. Barger as kategeseboek van die Kerk uit te gee (Barger 1972:3). Dit sou na die publikasie van die Afrikaanse Bybelvertaling ook in Afrikaans verwerk en uitgegee word. Reeds in 1932 word dit in Afrikaans gepubliseer as '*Kortbegrip van die Christelike godsdiens met verklaringe*.'

Die opset van die 'Kortbegrip' is dieselfde as dié van die Heidelbergse Kategismus, want dit wil '*een verkorte bewerking van de Heidelbergse Katechismus*' wees (Barger 1972:3). Dit geld onverkort ook vir die dele van die 'Kortbegrip' wat oor geloofsverstaan handel. Daar bestaan gevolglik nie struktuurverskille in terme van die makrostruktuur van die dokumente wat 'n aanduiding sou kon gee van teologiese klemverskuiwings tussen die twee dokumente nie. Moontlike aksentverskuiwings in die teologie van die twee dokumente wat ter sprake is, kan slegs afgelees word uit semantiese veranderinge soos retoriese variasie, verandering van die tekstuele en buite-tekstuele kontekste wat geskep word, kenmerkende nuwe aksentuering van spesifieke aspekte van die saak wat ter sprake is, verskuiwing in metaforiese referensie of selfs die betekenisse wat aan begrippe toegeskryf word, sowel as aspekte van die Heidelberger se teologie wat verswyg of oor die hoof gesien word in die 'Kortbegrip' (Louw & Nida 1988:xv–xx).

Vraag en antwoord 19 van die 'Kortbegrip' beskryf 'n opregte geloof (Barger 1972:29) as: ''n [*S*]ekere kennis van God en sy beloftes, wat vir ons in die evangelie geopenbaar is, en 'n hartlike vertroue dat al my sondes om Christus ontwil vergewe is.'

'n Vergelyking met die Kategismusteks (vraag en antwoord 21) toon aan dat die 'Kortbegrip' sekere aspekte uitlaat wat in die Kategismus se antwoord tereg gekom het, naamlik (1) dat ek nie alleen kennis dra van alles (die beloftes van God) wat God in sy Woord aan ons geopenbaar het nie, maar dit ook vir waar aanvaar, en (2) dat die Heilige Gees die vaste vertroue wat ter sprake kom deur die evangelie in my hart werk. Dit is 'n vraag of die gedagte van *assensus* [toestemming] hier doelbewus uitgeskryf is en of dit

onnadenkend in die slag gebly het. Die lewens- en persoonsgerigte klem wat tot uitdrukking kom in die frase (Oberholzer 1986):

> [*N*]aamlik dat God nie net aan ander nie, maar ook aan my uit loutere genade, slegs op grond van die verdienste van Christus, vergewing van sondes, ewige geregtigheid en saligheid geskenk het. (bl. 42)

word getemper met die formulering 'dat al my sondes om Christus ontwil vergewe is.' Met dié formulering word die beskrywing van die omvang van die verdienste van Christus se heilswerk vir die gelowiges ook grootliks verswyg. Die klemverskuiwing in teologie wat die gevolg is van die verskille wat hier uitgewys is, neig in die rigting dat die (*fides qua creditur*, [geloofshandeling]) groter klem kry teenoor die inhoud van die geloof (*fides quae creditur*, [geloofsonderwerp of geloofsinhoud]) en dat die pneumatologiese dimensie van geloof op die agtergrond geskuif word.[183] Wat egter positief is, is dat die noue verband tussen geloof en die beloftes van God behoue bly in die 'Kortbegrip'. Hierdie verband word ook beklemtoon in vraag 20 wat as oorgangsstuk tot die behandeling van die *Apostlicum* dien: 'Wat is die hoofsom van wat God ons in die evangelie belowe en beveel het om te glo?' (Barger 1972:30).

Barger (1972:29–30) se verklaring van vraag en antwoord 19 beskryf die sekere kennis as 'n *noukeurige kennis*. Hy oordeel: 'Gebrekkige, eensydige en halwe kennis voer tot bygeloof en dwaalleer.' Kennis word deur Barger self verstaan as 'n funksie van die ratio (verstand), terwyl vertroue 'n saak van die hart is. 'n Proses waarin die *fides quae creditur* [geloofsinhoud] geobjektiveer word tot feite of inligting skemer deur. Die beloftes van God en die kenverhouding tussen God en die mens bepaal nie meer die karakter van die *fides quae creditur* nie. Dit is wel positief dat Barger in sy verklaring 'die genade van God' wat in vraag en antwoord 21 van die Kategismus ter sprake gekom het, maar in die 'Kortbegrip' se vraag en antwoord 19 oor die hoof gesien is, weer byhaal.

Net soos wat die uitleg van die *Apostolicum* as die uitleg van die inhoud van die geloof in die Kategismus uitmond in vraag en antwoord 60 waarin oor *sola fide* [geloof alleen] gehandel word as die sluitstuk van die hele argument wat gevoer is, mond dit in die

183. Die tema van pneumatologie en geloof kom wel in vraag en antwoord 48 van die 'Kortbegrip' ter sprake: 'Wie werk daardie geloof in jou? Die heilige Gees.' Vraag en antwoord 45 bring weer die omvang van die verdienste van Christus se heilswerk vir die gelowiges in meer besonderhede ter sprake. Dié twee vrae en antwoorde korrespondeer met vrae en antwoorde 65 en 61 van die Kategismus. 'n Didaktiese oorweging vir die aanpassings wat die 'Kortbegrip' gemaak het ten opsigte van die Kategismus se hantering van hierdie sake kon moontlik wees om herhaling uit te skakel. Die ringkomposisie van die Kategismus waar die behandeling van die *Apostolicum* ingebed word binne die raamwerk van die pneumatologie en die tema van die beloftes van God bly egter in die slag met die aanpassings van die 'Kortbegrip'. Die gevolg is 'n klemverskuiwing waar die geloof van die mens groter prominensie kry teenoor die heilswerk van God ten behoewe van die mens.

'Kortbegrip' uit in vraag en antwoord 44. Dié vraag en antwoord bring die geloofstema net in 'n relatiewe sin tot 'n hoogtepunt, want geloof kom weer ter sprake in vrae en antwoorde 45 en 48–50. Vraag 44 lui: 'Hoe is jy regverdig voor God?' Die antwoord is: 'Alleen deur 'n opregte geloof in Jesus Christus.' Barger (1972:58) se verklaring oorwoeker egter die antwoord. Hy probeer die saak ophelder deur 'n uitvoerige verduideliking aan die hand van eietydse regspleging, sonder om rekening daarmee te hou dat ons met beeldspraak te make het wat ons besonder versigtig moet uitlê (Mink 1993:220). Die antwoord op vraag 45 (Hoe is dit te verstaan dat jy alleen deur die geloof geregverdig is?) is treffend (Barger 1972:59):

> So, dat alleen die genoegdoening en geregtigheid van Christus my toegereken word deur God, waardeur my sondes my vergewe en ek 'n erfgenaam van die ewige lewe word, en dat ek dit nie anders as deur die geloof kan aanneem nie. (bl. 59)

Die verklaring 'Die geloof is die leë hand wat die mens uitsteek om Gods gawe te ontvang' verduidelik die saak goed.

Geloofsleer

In 1973 betree die Kerk 'n nuwe fase in die kategetiese onderrig met die ingebruikneming van die *Geloofsleer* (Van der Westhuizen 1982). Die doelstelling met die implimentering van die nuwe leerboek is lofwaardig – om katkisante reeds op 'n jonger ouderdom aan die onderrigstof bloot te stel wat hulle dan oor 'n langer tydperk kan bemeester. Om die katkisante hiermee te help, lees ons in die voorwoord van die boek: 'moet (daar) meer sin en gang wees in die stofaanbieding' (Van der Westhuizen 1982:i). Die kategese bly egter binne die raamwerk van die Heidelbergse Kategismus (Van der Westhuizen 1982):

> Na die oordeel van die Raad vir Kategese kan dit nie beter geskied as aan die hand van die Heidelbergse Kategismus nie. Met hierdie belydenisskrif gee die kerk sy onderrig al belydende. So staan die onderrigte lidmaat midde in die onderrig van die kerk. So leer hy saam-bely, ja mee-leef. (bl. i)

Die inhoud van die onderrigstof word 'wortelfeite' of 'radikale' genoem (Van der Westhuizen 1982:1). In die inleiding tot die *Geloofsleer* word verder soos volg oor hierdie *feite* geskryf (Van der Westhuizen 1982):

> Die kerk van die Hervorming het hierdie feite reeds gesistematiseer, beter as wat iemand anders kan, in 'n handboek; so goed dat hierdie boek vandag nog as 'n belydenisskrif vir ons geld. Ons kerk kan nie toesien dat sy kategese buite dié Heidelbergse Kategismus omgaan nie! (bl. 1)

Soos die 'Kortbegrip' gebruik die Geloofsleer ook die makrostruktuur van die Heidelbergse Kategismus as raamwerk vir die aanbieding van die onderrigstof. Dieselfde kriteria geld

dus in die geval van die 'Kortbegrip' om moontlike klemverskuiwings in die teologiese benadering teenoor die Kategismus aan te dui.

Die *Geloofsleer* vra in vraag 13: 'Wat is geloof?' Die antwoord op die vraag lui: 'Geloof is kennis van die Woord van God en vertroue in die God van die Woord.' Dié vraag word opgevolg met die vraag 'Waar kom die geloofsvertroue vandaan?', waarop geantwoord word: 'Geloofsvertroue kom slegs deur die werking van die Heilige Gees deur die Woord van God' (Van der Westhuizen 1982:18–19).

Die Kategismus se antwoord op 'n variant van die eersgenoemde vraag hierbo stel dat kennis én vertroue aspekte van geloof is – *kennis* 'waardeur ek alles wat God in sy Woord aan ons geopenbaar het vir waar aanvaar' en *vertroue* 'dat God ook aan my uit loutere genade, slegs op grond van die verdienste van Christus, vergewing van sondes, ewige geregtigheid en saligheid geskenk het' (Oberholzer 1986:42). Op die vraag (65), 'waar kom so 'n geloof dan vandaan?', antwoord die Kategismus: 'Die Heilige Gees werk dit in ons harte deur die verkondiging van die heilige evangelie'(Oberholzer 1986:90). Die Kategismus verstaan geloof dus as vertroue op die beloftes van God wat die Heilige Gees deur die verkondiging van die evangelie in die mens se hart werk.

Die verklaring van die twee tersake vrae en antwoorde in die *Geloofsleer* (Van der Westhuizen 1982) is verwarrend. Die gang van die argument wat gevoer word, is die volgende:

- Geloof is die sekerheid in 'n mens dat die Bybel waar is.
- Dié sekerheid (van geloof) is 'n vertroue in Jesus Christus (soos die Bybel hom aan ons bekendstel).
- Hierdie sekerheid spruit voort uit die beloftes van God (wat hy in sy Woord tot ons troos geopenbaar het).
- Om te kan glo moet mens die Bybel se uitleg hoor waardeur God se Gees ons sal oortuig dat wat ons ken, die Waarheid is.
- Hierdeur word die oortuiging in ons hart dat Jesus die Verlosser is, deur die Heilige Gees gewerk.

Die *Geloofsleer* opereer baie duidelik met 'n ander waarheidsbegrip en geloofsverstaan as die Heidelbergse Kategismus. Dit gaan nie meer net oor geloof as vertroue op die beloftes van God wat die Heilige Gees deur die verkondiging van die evangelie in die mens se hart werk nie, maar ook en veral oor sekerheid in 'n mens dat die Bybel waar is. Verder word daar ook 'n voorwaarde vir geloof gestel, naamlik dat mens die Bybel se uitleg moet hoor waardeur God se Gees ons sal oortuig dat wat ons ken, die waarheid is. Wanneer hierdie klemverskuiwing saam met vraag en antwoord 15 van die *Geloofsleer* (Watter *feite* veral moet ons *ken* in die Woord van God? Die hooffeite van die Bybel is …) (Van der Westhuizen 1982:20) oorweeg word, is dit duidelik dat die Bybelse waarheidsbegrip dat

Christus self die Waarheid is in die *Geloofsleer* vir 'n positivistiese waarheidsbegrip verruil is dat wat ons ken, die waarheid is, en dat vertroue in God se beloftes moes plek maak vir sekerheid in die mens wat op feitekennis gegrond word. Die karakter van die *Geloofsleer* is ortodoks en nie meer reformatories nie. Geloof as vertroue op God se beloftes word op die agtergrond geskuif om plek te maak vir sekerheid omdat jy die regte geloofskennis het.

Geloof en Lewe 11

In 2002 verskyn die eerste uitgawe van *Geloof en Lewe 11* as twee boeke, een vir die katkisant en een vir die kategeet (Beukes 2007, 2008). Die motivering wat aangebied word vir die nuwe kategeseboeke is dat dieper teologiese insigte, nuwe opvoedkundig sielkundige ontwikkeling, verandering van die katkisant se leefwêreld en verbetering van die tegnologie die nuwe boeke noodsaaklik gemaak het (Beukes 2008:3).[184] Agtergrondmateriaal oor die lestemas uit al die teologiese vakdissiplines is aan opvoedkundiges voorsien wat die inligting tot lesse verwerk het. Die doel van die kategese word beskryf as 'die kerk se begeleiding van sy kinders tot *geloofsvolwassenheid*' (Beukes 2008:4). Die moderne ideaal van die mondige mens word die uitgangspunt van die kategese, al staan dit in skrille kontras teenoor geloof as volkome (kinderlike) afhanklikheid van God.[185] In terme van die geloofstema verander die sentrale vraagstelling van 'wat glo ek?' af, na 'wat dit vir my persoonlik beteken dat ek glo' toe (Beukes 2008:5). Hierdie verskuiwing bepaal die wesentlike karakter van die eietydse kategese in die geheel. Die boek vir die kategeet wy meer as 150 bladsye aan die geloofstema. Op die oog af kry die temas 'die geloof wat ek bely' (*fides quae creditur*) en 'die geloof waarmee ek glo' (*fides qua creditur*) min of meer gelyke aandag, net soos wat dit hoort in 'n polities korrekte omgewing. 'n Proses van objektivering van geloof en God, wat sedert die dae van die 'Kortbegrip' onderliggend aanwesig is in die kategesemateriaal van die Kerk, word in *Geloof en Lewe 11* voltrek in die sin dat na die betekenis en die funksie van die mens se gelowigheid gevra word eerder as om troos te vind in die inhoud van die geloof. 'n Mens sou maklik les vir les die proses van objektivering kon aantoon. Een

184.Vir 'n omvattende beskrywing van die teoretiese onderbou vir die benadering tot kategese wat hier gevolg word kyk (Beukes 1994:211–235, 1997:1266–1289).

185.Kant ([1784] 1983:53 [A 481]) het die moderne (verligte) ideaal van volwassenheid of mondigwording treffend verwoord: '*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.*'

voorbeeld (sommer een van die eerstes) sal egter die saak genoegsaam demonstreer. Die uitkoms van les 2 lui: 'Om oortuig te wees dat die inhoud en die maatstaf van ons geloof in die Drie-enige God alleen in die Bybel te vinde is' (Beukes 2007:21). Die antwoord werk Biblisisme in die hand, maar verswyg *Christus* en *die beloftes van die evangelie* as die enigste inhoud en maatstaf van geloof. Die verkondiging van die evangelie dien geen doel indien die Bybel en slegs die Bybel as die uitsluitlike bron dien vir die inhoud en maatstaf van die geloof nie. Bybellees sou dan die enigste sinvolle apostolêre handeling wees. Kan die dele van die Bybel wat nie evangelie is nie (en dalk selfs die evangelie weerspreek) ook as inhoud en maatstaf van geloof geld, soos wat uit die uitkoms van les 2 afgelei kan word, slegs op grond daarvan dat dit in die Bybel opgeteken staan? Sekerlik nie. Geloof is nie die toe-eiening van kenbare geloofsoorleweringe wat in die Bybel opgeneem is nie. Die mens word as hoorder deur die evangelie aangespreek, in die hart en die gewete daardeur getref, sodat 'n antwoord op die evangelie nodig is. Hierdie antwoord is geloof, indien God op sy woord geneem word (Ebeling 1971:304).

Die belydenis van die Hervormers

In die vyftigerjare van die vorige eeu het prof. Adrianus van Selms (2016a) 'Die belydenis van die Hervormers: 'n Katkisasieboek oor die Christelike Geloofsleer' opgestel (Van Selms 2016a). Die 53ste Algemene Kerkvergadering van 1961 het die konsep aanvaar en opdrag gegee dat die Katkisasieboek, plus 'n toeligting, gepubliseer moes word. Die droewige geskiedenis wat vertel waarom dié besluit van die Algemene Kerkvergadering nie uitgevoer is nie, is elders gedokumenteer (Van Wyk 2016b:1–9). Die motivering om 'n nuwe katkisasieboek op te stel wat in die plek van die 'Kortbegrip' gebruik kon word was weereens dat dit duidelik was dat die leerlinge dikwels moeilikhede met die verstaan van die leerstof wat in gebruik was ondervind het (Van Selms 2016b:1). Van Selms (2016b:2) meen 'dat die gedagteklimaat van ons teenwoordige tyd [*wat*] anders is as die waarin die Hollanders van 1600 gelewe het' die oorsaak is dat die onderrigstof van die 'Kortbegrip' moeilik verstaanbaar geword het. Van Selms verantwoord die metodologie wat hy in die katkisasieboek volg in die 'Toeligting' op die boek (Van Selms 2016b:7–12).

Van Selms (2016a) neem as invalshoek vir die behandeling van die *Apostolicum* die eerste belydenisvraag:

> Bely u, dat u glo in God die Vader, die Almagtige, Skepper van die hemel en die aarde, en in Jesus Christus, sy eniggebore seun, onse Here, en in die Heilige Gees? (bl. 10)

Hy vra in die 6de vraag van die katkisasieboek 'Waarvan is die eerste belydenisvraag 'n samevatting?' en antwoord dan 'Van die twaalf artikels van ons algemene en ongetwyfelde

Christelike geloof' (Van Selms 2016a:11). Met Vraag 8 'Hoe lui hierdie twaalf artikels?' (Van Selms 2016a:11) gaan hy dan daartoe oor om die *Apostolicum* aan die orde te stel en dit inhoudelik te behandel. Wat die geloofstema betref is Van Selms (2016a:11–12) se aanslag soos volg:

> 9de *vraag:* Wat bedoel jy met hierdie woord: *Ek glo in God*?
> *Antwoord: Ek glo in God* beteken: Al my vertroue stel ek op God en neem Hom op sy woord. (Ps 62:9, 73:25; Jak 1:17).
> 10de *vraag:* Mag 'n mens ook in iemand of iets anders as God glo?
> *Antwoord:* Nee, want 'niemand is goed nie, behalwe een, naamlik God.' (Matt 19:17; Mark 10:18; Luk 18:19).
> 11de *vraag:* En as 'n mens nou tog al sy vertroue op iemand anders as God stel?
> *Antwoord*: Dan maak hy 'n afgod van daardie iemand of iets anders en sal hy uiteindelik teleurgestel raak.
> (Ps 115:8; Jes 45:16).

Oor die woorde 'Ek glo' skryf Van Selms (2016b) in die 'Toeligting' soos volg:

> Daar is talle omskrywings van die woord geloof. Die meeste is verwerplik omrede hulle uitgaan van 'n formele bepaling van die werkwoord 'om te glo', sonder om onmiddellik aandag te skenk aan die inhoud van die geloof. In werklikheid kan 'n mens nie oor geloof in die formele sin praat nie; die geloof word deur sy inhoud en voorwerp bepaal […]. Waar Christus gepredik word, daar sal volgens sy belofte die Heilige Gees die geloof in die harte wek [...]. Op grond van hierdie oorweging het ons ook nie na 'n sielkundige omskrywing van die woord 'geloof' gesoek nie, maar dit onmiddellik met sy inhoud en enigste legitieme voorwerp verbind, en gevra: wat bedoel jy met 'Ek glo in God?'. Ons wil die geloof nie van God skei nie. Ons wil dit ook van die begin duidelik stel dat die geloof in God heeltemal iets anders is as die geloof aan God. Die laaste is 'n verstandelike oortuiging, die eerste die oorgawe van die hele persoonlikheid. Gewoonlik word die geloof in God net as 'vertroue' omskrywe en dit is sekerlik ook waar; maar ook hier dreig weer die gevaar dat die geloof as 'n prestasie en verdienste gesien kon word. Dikwels verloor die gemeentelede, en selfs die leraars, uit die oog dat ons nie om die geloof nie maar deur die geloof geregverdig word. Daarom was dit gewens om as omskrywing ook 'n woord te gebruik wat onmoontlik 'n menslike prestasie kan aandui. Vandaar dat ons sê: Ek neem Hom op sy woord. (bl. 26)

Die feit dat Van Selms dan ook dadelik die daad by die woord voeg en daartoe oorgaan om geloof te bespreek as geloof in God getuig van die voortreflike dogmatiese insig en kennis van dié Ou-Testamentikus. Soos hy self uitwys, vind hy hier nie net aansluiting by die Reformasie nie, maar is die teologie wat hy die katkisante leer dan ook suiwer Reformatoriese teologie en nie die objektiverende leerstellings van die Gereformeerde ortodoksie nie. Van Selms (2016b) skryf:

> Sodra ons al ons vertroue op iemand of iets anders as God stel, maak ons 'n afgod. Hier dink ons aan daardie voortreflike uitsprake van Luther in sy *Kleine Kategismus*: 'n God is

die Een waarop ’n mens al sy vertroue stel; dit is die vertroue van die mens wat God en afgod maak. (bl. 29)

Slot

Die voortgang in die proses van implementering van nuwe kategesemateriaal in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika vertoon ’n bepaalde trajek. Die trajek begin met die formalisering van sowel die geloofsbegrip as die beskrywing van die geloofsinhoud, wat oorgaan in ’n proses van die objektivering van die geloofsinhoud tot leerbare feite, en wat uiteindelik voltrek word deur die implementering van ’n pragmatiese opvoedkundige doelwit waar geloof nog net ’n middel tot ’n doel is. Die trajek sou in kort soos volg beskryf kon word:

- *Heidelbergse Kategismus*: Geloof is die aanneming van die beloftes van God wat vertroue in die lewende God skep.
- ‘Kortbegrip’: Geloof is sekere kennis van God en sy beloftes en ’n hartlike vertroue dat al my sondes om Christus ontwil vergewe is.
- *Die belydenis van die Hervormers*: Ek glo in God beteken dat ek al my vertroue op God stel en Hom op sy woord neem.
- *Geloofsleer*: Geloof is kennis van die Woord van God en vertroue in die God van die Woord.
- *Geloof en Lewe 11*: Geloof is die toe-eiening van kenbare geloofoorleweringe wat in die Bybel opgeneem is. Die kerk kan daarom kinders deur ’n proses van kategese begelei tot *geloofsvolwassenheid.*

Van Selms se katkisasieboek ‘Die belydenis van die Hervormers’ pas nie in die trajek soos hierbo beskryf nie. Die Hervormde Kerk sou beslis vandag anders gelyk het, indien ’n geslag of meer Hervormers aan die hand van dié boek kon leer wat dit behels om in God te glo.

Opsomming: Hoofstuk 9

Die voortgesette proses van implementering van nuwe materiaal wat gebruik word vir katkisasie in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika vertoon ’n besondere trajek. Die proses het, in terme van geloof, begin met die formalisering van sowel die geloofsbegrip as die beskrywing van die inhoud van geloof. Dit is voortgesit deur ’n proses van die objektivering van die inhoud van geloof tot feite wat geleer kan word en is uiteindelik voltrek deur die implementering van ’n pragmatiese opvoedkundige doelwit waarin geloof bloot ’n middel tot ’n doel geword het. Die trajek kan kortliks soos volg beskryf word:

- Die *Heidelbergse Kategismus*: Geloof is die aanneming van die beloftes van God wat vertroue in die lewende God skep.
- 'Kortbegrip': Geloof is sekere kennis van God en sy beloftes en 'n hartlike vertroue dat al my sondes om Christus ontwil vergewe is.
- Die belydenis van die Hervormers: Ek glo in God beteken dat ek al my vertroue op God stel en Hom op sy woord neem.
- Geloofsleer: Geloof is kennis van die Woord van God en vertroue in die God van die Woord.
- Geloof en Lewe 11: Geloof is die toe-eiening van kenbare geloofoorleweringe wat in die Bybel opgeneem is. Die kerk kan daarom kinders deur 'n proses van kategese begelei tot geloofsvolwassenheid.

Vandag is die uitgangspunt van katkisasie en die motivering daarvoor in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika die oortuiging dat die kerk kinders deur 'n proses van kategese tot godsdienstige volwassenheid kan lei.

Van Selms se kategismus pas nie in die trajek wat hier beskryf word nie. Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika sou vandag heeltemal anders gelyk het as meer as een generasie van die lidmate van die Kerk aan hierdie kategeseboek blootgestel was.

Hoofstuk 10

Openheid, geslotenheid en moontlikheid: Die reformatore en ander godsdienste

Jaco Beyers[1,2]
[1]Department of Science of Religion and Missiology
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa
[2]Department of Biblical and Religious Studies
Faculty of Theology
University of Pretoria
South Africa

Inleiding

Die verhouding tussen godsdienste was nog altyd problematies. Vir 'n *theologia religionum*, die verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste, is daar sedert die begin van die Christendom verskeie pogings gewees om die verhouding te verwoord.

Die eerste pogings om oor die verhouding tussen godsdienste gesprek te voer, was aanvanklik 'n intragodsdienstige debat om die verhouding tussen die ware en die vals leer

How to cite: Beyers, J., 2017, 'Openheid, geslotenheid en moontlikheid: Die reformatore en ander godsdienste', in 'Nadenke oor 500 jaar se Reformatoriese teologie', *HTS Theological Studies/ Teologiese Studies*, suppl. 11, 73(5), a4565. https://doi.org/10.4102/hts.v73i5.4565

binne die Christendom te beskryf. Origenes se verklaring dat daar geen verlossing buite die kerk is nie, was bedoel as gerig teen die vals leerstellings wat binne die Christendom ontstaan het. In ʼn preek oor Josua 2:19 sê Origenes dat verlossing slegs behoort aan dié wat binne die huis woon. Die 'huis' verwys dan na die familie as die kerk (Dupuis 1997:87). Cyprianus het dieselfde bedoeling wanneer hy formuleer '*extra ecclesiam nulla salus est*' [buite die kerk geen verlossing] (Dupuis 1997:88). Hierdie uitlatings moet verstaan word binne die konteks van stryd teen sektariese groeperinge binne die kerk (Berkouwer 1965:231). Later, volgens Dupuis (1997:88) toe die Christendom staatsgodsdiens word, is die beginsel toegepas op almal buite die kerk, nie-Christelike godsdienste ingesluit. Geen verlossing is moontlik buite die kerk nie, selfs nie eens vir die vroomste heiden nie (Kärkkäinen 2003:64).

Gedurende hierdie vroeë periode in die geskiedenis van die Christendom was die verhouding hoofsaaklik ten opsigte van die Jode en heidene van belang. Die verhouding met die Jode was kompleks.

Frankemölle (2006) en Kessler (2010:4) dui op die kompleksiteit van die ontstaansgeskiedenis van die Christendom in relasie tot Judaïsme. Dit is vir Crossan (1999:x) duidelik dat die Christendom gedurende die ontstaanstyd nie geskei kon word van die Jodedom nie. Die presiese verband tussen die twee godsdienste was egter problematies aangesien Judaïsme reeds ʼn heterogene gemeenskap was bestaande uit verskillende faksies. Een van die faksies binne die Judaïsme was die Christendom (Kessler 2010:4). Neusner (1984:22) bevestig dat die Christendom vir ʼn lang periode as ʼn vorm van Judaïsme gereken is.

Sedert die sinode van Jabne (95 n.C.) is daar ʼn finale breuk te bespeur. By die Sinode van Jabne is daar ʼn einde aan Joodse sektariese groepe gemaak, die rabbi's is as leiers van die volk aangewys en die Christene is as sekte buite Judaïsme verklaar (vgl. Reed & Becker 2003:5). Hierdie skeiding is aangehelp deur die aantal bekeerlinge tot die Christendom vanuit die Grieks-Romeinse kultuur (Reed & Becker 2003:4). Die toevoeging van bekeerlinge uit die Grieks-Romeinse kultuur het dus bygedra tot die toenemende skeuring tussen die Christendom en die Judaïsme.

Die verhouding tussen die Christendom en heidendom (hoofsaaklik Grieks en Romeinse burgers) het anders verloop. Bekeerlinge uit die heidendom is as deel van die Christengemeenskap gereken (Dupuis 2001:23). Vroeë kerkvaders het egter nogtans verskil oor die posisie van heidene. Origenes se denke is deur die Nieu-Platoniese filosofie beïnvloed. Hy het die invloed tot verryking van die Christen teologie beskou. Dupuis (1997:103–109) meld verskeie kerkvaders wat ʼn positiewe gesindheid jeens ander godsdienste gehad het. Hierteenoor staan Tertullianus wat die valsheid en boosheid van die heidenfilosofie veroordeel het. Tertullianus was een van die eerste teoloë wat nie-Christelike godsdienste en hulle invloed op die Christendom ten sterkste veroordeel het. Vir Tertullianus is bekering nie die resultaat van argumente en weerlegging van valsheid nie, maar geloof volg net op bekering en hergeboorte.

Hierdie paralelle benadering tot ander godsdienste het lank binne die Christendom voortgeduur. Vergelyk in Dupuis (1997:109) die verwysing na 'n brief van pous Gregorius VII gedateer 1076, gerig aan die Moslem koning Anzir van Mauritanië, wat die moontlikheid van positiewe verhoudinge tussen Christene en Moslems beklemtoon. Hierdie moontlikheid is gebaseer op staatkundige sowel as teologiese oorwegings. Petrus Abelardus, aldus Dupuis (1997:109), in 'n dokument getiteld ''n Dialoog tussen 'n filosoof en Jood en Christen', bewys dat daar nie net negatiewe opinies teenoor ander godsdienste bestaan het nie. Selfs Fransiskus van Assissi se verhouding met Moslems gedurende die 13de eeu illustreer 'n positiewe gesindheid teenoor nie-Christelike godsdienste (vgl. Dupuis 1997:109). Die kardinaal Nikolaas van Cussa stel in sy geskrifte sy eie mening dat alle mense op aarde eintlik dieselfde God aanbid maar net deur verskillende rituele (vgl. Dupuis 1997:109).

Wanneer Islam op die godsdienstige toneel verskyn, word die Christendom gekonfronteer met nog 'n monoteïstiese godsdiens. Die uitbreiding van Islam het gemaak dat groot dele van die Middellandse See gebied in die hande van Moslems geval het. Vroeë Christenvestings is uitgewis en het volledig in die hande van Moslems geval. Hierop reageer die Christenleiers in Europa met kruistogte wat tussen 1096–1270 georganiseer word. Die bedoeling was om Moslems uit die Heilige Land te verdryf en Jerusalem as bastion van die Christendom terug te wen. Op die kruistogte het gemengde sukses gevolg: Soms is dele vir die Christendom herower en soms weer verloor. Tog het die kruistogte die gevolg gehad dat Christen Europeërs in kontak met mense van ander kulture en godsdienste gekom het.

Die verhouding tussen Christendom en nie-Christelike godsdienste is teologies grootliks beïnvloed deur die teologie van Thomas Aquinas en kardinaal Bellarminus.

Thomas Aquinas (1225–1274) se teologie het die amptelike standpunt van die Rooms-Katolieke Kerk ten opsigte van ander godsdienste onherroeplik beïnvloed en selfs tydens die Kontrareformasie 'n rol gespeel. Thomas se *Summa Contra Gentiles* was normatief vir die verhouding met ander godsdienste. Talle teoloë handhaaf die standpunt dat Thomas se teologie gebaseer is op 'n verstaan van die teologie van Pelagius (354–420 n.C.). Sommige teoloë sal eerder Thomas as 'n semi-Pelagiaan bestempel. Vergelyk die beskrywing van die debat soos Alder (2009:5–6 van 9) dit aanbied. Thomas se teologie kan as 'n dubbelverdiepingsleer beskryf word. Vir Thomas verteenwoordig die onderste verdieping die menslike natuur of natuurlike aard van die mens. Hierdie menslike natuur is deur die skeppingsaksie bepaal as goed en rein. Hierop vind die sondeval van Adam en Eva plaas. Die sondeval het egter nie die menslike natuur volledig vernietig nie. Die boonste verdieping verteenwoordig die koninkryk van God waar genade gevind word. Die koninkryk van God kontinueer die menslike natuur met die herstel wat plaasvind deur die genade van God. Die kontinuïteit van die onbesmette menslike natuur maak dat daar iets in die mens oorbly van die oorspronklike skepping wat maak dat die mens God

kan vind. Die ganse mensdom besit die ingebore vermoë om God te herken; 'n natuurlike begeerte tot heelwording en goddelike volmaaktheid. Vir Thomas is daar dus 'n kontinuïteit tussen natuur en genade. Hergeboorte is onnodig. Die menslike natuur kom tot vervulling in die genade van God wat deur Christus oor die mens uitgegiet word (vgl. Alder 2009:5–6 van 9).

Die mens het 'n aangebore aanvoeling vir die teenwoordigheid van God. Alle godsdienste is daarom menslike pogings om God te vind. Nie-Christelike godsdienste is dus nie sonder waarde nie. Nie-Christelike godsdienste is die oefenterrein waar voorbereiding vir die ware godsdiens in Christus plaasvind. Met bekering uit die heidendom tot die Christendom word die geestelike belewenis en godsdienstigheid en belewenis van die transendente gekontinueer en kom dit tot vervulling in die ware godsdiens van die kerk.

Op die teologie van Thomas reeds in die 13de eeu geformuleer, bou die 16de-eeuse kardinaal, Bellarminus (1542–1621), die volgende beginsels om opnuut die verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste te formuleer. Berkouwer (1968) meld die volgende belangrike beginsels van Bellarminus:

- Enige mens kan bewus word van God deur die ingebore sintuie en intellek. God word ervaar in die skepping. Die sondeval het skade aan die menslike natuur berokken, maar dit nie volledig vernietig nie.
- Dit is God se wil dat alle mense gered word (1 Tim 2:4). Daarom kan dit aanvaar word dat God maniere sal gee waarvolgens Hy gevind kan word. Hierdie wyses om God te vind kan selfs buite om die geopenbaarde waarheid in Jesus Christus plaasvind.
- Nie-Christelike godsdienste het voorlopige legitimiteit. Die godsdienste dien as bron om God te leer ken, alhoewel volledige kennis van God slegs in sy openbaring in Jesus moontlik is. Ander godsdienste is slegs wegwysers na Christus en kan nie verlossing bewerkstellig nie. (bl. 18–19)

Die denke van Thomas Aquinas en Bellarminus (Berkouwer 1968:18) het dus bygedra tot die heersende teologiese denke wat die tyd van die Reformasie voorafgegaan het. Hierdie was die denke wat die verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste bepaal het. Teen hierdie agtergrond kom die reformatore te staan voor die uitdaging om nuut te dink oor die verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste.

Reformasie

Agtergrond

Hierdie hoofstuk is daarop gemik om reformatoriese denke oor die verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste, spesifiek Judaïsme en Islam, te ondersoek.

Daar is geen aanduiding dat Luther wel oor ander godsdienste as oor die Jode en Moslems in verhouding met die Christendom gehandel het nie.

Dit is egter problematies om 'n presiese aanvangsdatum vir die Reformasie te identifiseer. Verskeie simboliese datums is al geïdentifiseer as die aanvang van die proses van die Reformasie: begin die Reformasie met Erasmus van Rotterdam, met Luther se Wittenberg desputasie (31 Oktober 1517) of met die Heidelberg desputasie (1518) of die Leipzig desputasie (1519)? Of lê die aanvang van die Reformasie veel later in die voltooiing van die Nadere Reformasie in die 17de eeu met die gevolglike teenreaksie in die Kontrareformasie? Of lê die wortels van die Reformasie heelwat vroeër reeds verskuil in die gedagtes van die humaniste? Dalk moet die Reformasie eerder as 'n langdurige proses met verskeie hoogtepunte beskou word. Vir konsensus kan 1517 as 'n hoogtepunt van die Reformasie beskou word. Dit is tog nodig om iets van die konteks van Europa in hierdie periode te verstaan.

Wanneer dit hier handel om die verstaan van Reformatore se posisie teenoor nie-Christelike godsdienste is dit belangrik om die wyer konteks volledig in gedagte te hou. Die Reformasie word nie net gekonfronteer met nie-Christelike godsdienste nie, maar intern is daar ook konfrontasies tussen Christene van verskillende oortuigings.

Interne stryd

Die verhouding tussen Christendom en ander godsdienste is volgens 'n verstaan van godsdiensverdraagsaamheid en toleransie, meer kompleks in die lig van die interne stryd wat tussen die Roomsgesindes en Protestante geheers het. Vergelyk in hierdie verband die veldtog van 1531, waartydens die reformatoriese leier, Ulrich Zwingli, sterf, wat Kohnle (2014:86) as die eerste Protestantse godsdiensoorlog tussen Protestante en Roomse, tipeer.

Die Katolieke-Protestantse stryd duur lank voort na die afloop van die Reformasie. In 1555 het die Augsburgse godsdiensvrede pakt die reël vir die Keiserryk vasgelê: *cuius region eius religio* [elke streek eie godsdiens] (Kohnle 2014:86). Die Augsburgse pakt het juis ten doel gehad om blywende vrede tussen strydende partye binne die Christendom te vestig en so 'n godsdiensoorlog te vermy (Kohnle 2014:87). Hierdie poging het egter nie blywende resultate gelewer nie. Vergelyk in hierdie verband die gebeure van die Bartolomeusnag in 1598 en die voortslepende stryd tussen Spanje en Nederland. Die Vrede van Antwerpen in 1578 was 'n poging tot vrede tussen hierdie twee strydende partye. Kohnle dui aan dat nie al die oorloë in Europa gedurende hierdie tyd godsdienstig gemotiveerd was nie; politieke oorwegings het tog 'n rol gespeel (Kohnle 2014:87). So kon godsdienstige asook politieke redes daartoe lei dat die Augsburgse pakt van 1555 hernu is by die Vrede van Wesfale in 1648.

Die stryd om toleransie was vir die Reformatore egter nie net bipolêr as stryd tussen Protestant en Rooms nie. Kaufmann (2017:388) dui aan dat die binnereformatoriese stryd eweneens radikaal was. Luther was ook in stryd gewikkel met ekstremistiese verstaansvorme van die Reformasie soos die Münster en Karlstadt groeperinge, asook die opponente in terme van die sakramentsverstaan, illustreer (Kaufmann 2017:389). Afgesien van die interne stryd, was die reformatore ook gekonfronteer met die verhouding met Jode en Moslems.

Jode in Europa

Gedurende die Middeleeue het die Christendom die dominante godsdiens in die grootste deel van die Westerse wêreld geword. Jode was in die minderheid. Kessler (2010:102) dui aan dat die Middeleeue gekenmerk is deur toenemende vooroordele en geweld teenoor Jode. Tydens die vroeë kruistogte is talle Jode deur Christensoldate om die lewe gebring in die opmars na Jerusalem (Chazen 2000:15). Die kruistogte is gemotiveer as ’n stryd teen alle vyande van die evangelie en nie net ’n stryd teen Islam nie. In Europa is talle rampe (soos byvoorbeeld die Swart Dood) op die Jode geblameer. Jode is geforseer om Christeneredienste in kerke by te woon in die hoop dat die Jode tot die Christendom sou bekeer. Gedurende die Middeleeue is openlik en institusioneel teen Jode gediskrimineer.

Teologiese argumente is aangevoer om Jode in ’n swak lig te stel. Jode is voorgestel as die Antichris en selfs voorgestel as gelyk aan die tradisionele vyand van die kerk, naamlik die pous (Kessler 2010:103). Jode is beskuldig dat hulle godsmoordenaars is en selfs kinders vermoor om hulle bloed te drink (Kessler 2010:103). Hierdie meestal valse berigte het haat teenoor die Jode in die samelewing aangevuur. Die Jode is as gevaar vir die samelewing beskou en moes uit die samelewing verwyder word sodat die samelewing effektief en vreedsaam kon funksioneer. In talle landstreke is Jode verblyf geweier en verban. Die tipiese Europese gemeenskap het dus van plek tot plek en tyd tot tyd verskil oor hoe Jode behandel is. Sou daar natuurlike rampe voorkom, soos droogte, siekte of vloede, kon dit op die Jode se teenwoordigheid in die gemeenskap geblameer word. Andersins sou Jode onder normale omstandighede in gemeenskappe getolereer word. Jode was dus uitgelewer aan die wisselende gesindheid van die oorwegend Christengemeenskappe.

Daar bestaan talle voorbeelde van biskoppe en priesters wat gepreek en gepleit het vir toleransie en geen geweld teenoor Jode (Kessler 2010:108). Dit het egter min effek gehad. Moorde en viktimisering van Jode in Europese gemeenskappe het voortgeduur. Spanje is veral ’n voorbeeld van ekstreme vervolging van Jode. Gedurende die 10de tot 12de eeu het Moslems, Jode en Christene in relatiewe vrede in Spanje gewoon (Kessler 2010:117). Die koms van die Marokkaanse Berbers in Spanje het verhoudinge vertroebel en gelei tot

massamoorde op Jode in 1391 en die verbanning van Jode uit Spanje in 1492. Die argument sou gevoer kon word dat die finansiële aktiwiteite van Joodse handelaars bygedra het tot weersin in Jode.

Ten spyte van die gespanne verhoudinge tussen Jode en Christene gedurende die Middeleeue is dit volgens Chazen (2000:18) ook 'n tyd van intense akademiese interaksie tussen Jode en Christene. Thomas van Aquinas is 'n goeie voorbeeld in terme van die beïnvloeding deur die Joodse filosoof, Maimonides.

Tydens die Reformasie is die gesindheid en aksies teenoor die Jode wat die Middeleeue gekenmerk het, voortgesit. Reformatore het steeds die Jode as vyande van die kerk bestempel. Soos wat die Reformasie gevorder het, is Jode, Moslems en pousgesindes op dieselfde vlak as vyande van die kerk beskou. Hierdie standpunt het verskeie fyner nuanses by spesifieke reformatoriese leiers gekry.

Moslem bedreiging

Sedert die dood van die profeet Mohammed in 632 n.C. het Islam oor die bekende wêreld versprei. Die tradisioneel Christenbewoonde Midde-Ooste, Jerusalem en Noord-Afrika is spoedig deur Islam verower. Teen die 700s n.C. was daar van gevestigde Christengemeenskappe in Noord-Afrika, Egipte en die Midde-Ooste weinig oor.

Met die oorsteek van die Middellandse See het Islam die suidelike dele van Europa bedreig. In teenreaksie teen die Islamopmars is die kruistogte as pogings aangewend om die bedreiging af te weer. Die kruistogte kon slegs wisselende en gelokaliseerde sukses meebring. Die Islamopmars het uiteindelik tot die oorname van Konstantinopel in Mei 1453 gelei. Hierdie gebeure word geïnterpreteer as die einde van nie net die Bisantynse Ryk nie, maar ook die Romeinse Ryk. Sultan Mehmed II skuif die Ottomaanse hoofstad na Konstantinopel en kry sodoende 'n vastrapplek om Europa binne te dring.

Met die slag van Mohács, in Augustus 1526, het die Moslemtroepe onder leiding van Sultan Suleiman II (1520–1566) die Hongaarse koning, Louis II (1516–1526) verpletterend verslaan. Dit het die ooste van Europa oop gelaat vir intense Moslembedreiging. Suleiman het sy opmars voortgesit en beplan om Wene te verower. Die beleg van Wene in 1529 is vir historici die hoogtepunt van die Ottomaanse oorheersing. Suleiman het by Wene die teenreaksie van die Heilige Romeinse Ryk ervaar na sy verbasende oorwinning by Mohács. Die Ottomaanse beleg van Wene is twee keer afgeweer en Karel V kon Wene suksesvol verdedig. Historici meen dat Wene die keerpunt in die Islamse opmars was.

Plathow meen dat met die Moslembesetting van Ofens (later bekend as Buda, wat later met die dorp Pest verenig om die hoofstad van Hongarye te vorm) in 1541 daar 'n wending in die beskrywing van Islam by Europeërs te bespeur is. Na 1541 is daar meer pejoratief na Islam verwys (Plathow 2011:185). Moslems was dus nie in die

middel van Europa nie, maar op die voorstoep van Europa, op die punt om Europa binne te val. In die lig van hierdie konteks, moet die Reformatore se reaksie op Moslems verstaan word.

Reformatore en ander godsdienste

Philipp Melanchthon (1497–1560) en Martin Luther (1483–1546)

In die gesprek oor Reformatore en hulle houding teenoor nie-Christelike godsdienste, kan Bibliander se openheid en Calvyn se geslotenheid geïdentifiseer word. Luther en Melanchthon verteenwoordig egter ’n ambivalente posisie. Met vaagheid word ’n positiewe houding teenoor die Jode (aanvanklik by Luther) bespeur wat tog later oorgaan in ’n negatiewe evaluering van Judaïsme. Tog het Luther ook ’n afwysende houding teenoor Islam sonder om hom duidelik genoeg uit te spreek of Islam kennis van God kan inhou.

Vanuit Melanchthon se korrespondensie en geskrifte word die ambivalente verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste duidelik (Plathow 2011:281). Teenoor die Jode behou Melanchthon ’n meer gematigde houding maar het ’n absolute afkeur in die Islam. Die houding teenoor die Jode word begrond in die teologiese bande wat daar veronderstel is om tussen die Christendom en Jodedom te bestaan (Plathow 2011:182). Kennis van die Hebreeuse Ou Testament dien as kontakpunt tussen Joodse en Christen geleerdes. Die negatiewe houding teenoor Moslems baseer Melanchthon op die feit dat die ‘Turke’ gesien word as die heidene wat met ’n natuurlike teologie die waarheid van die Reformatoriese boodskap van verlossing in Jesus Christus wil vernietig. Kennis van God word dus by Moslems veronderstel, maar dat hierdie kennis mensgebore kennis is, dit wil sê, gebaseer is op mense se eie idees oor God en nie afhanklik van die openbaring van God in Christus nie.

In sy stryd om die evangelie duidelik te kommunikeer het Luther die Reformatoriese leer duidelik afgegrens teenoor wat hy die vals leer deur die bose geïnspireer genoem het. Luther het Jode en Turke gesien as deel van hierdie groter groep wat die vyande van die mense van God was (vgl. Miller 2014:428). Vir Luther kon die mensdom in twee groepe verdeel word: dié wat die ware leer volg en dié wat die valse leer volg. Kenmerkend van die valse leer is dat dit op werkheiligheid neerkom, waar die mens aangewese is op eie pogings om heil te verkry (Miller 2014:428). Alhoewel Luther 123 keer die Jode en Turke saam in sy werke vermeld (Miller 2014:427), het hy uiteenlopende teologiese argumente oor die status van Islam en Judaïsme aangevoer.

Luther het aanvanklik 'n positiewe en 'vriendelike' gesindheid teenoor Jode geopenbaar (Kaufmann 2017:383). In sy geskrif '*Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*' [Dat Jesus Christus as Jood gebore is] (1523, WA 11, 314–336) berispe Luther die kerk vir die slegte behandeling van die Jode. Kessler (2010:120) evalueer die dokument van Luther van 1523 dat dit as 'n missionêre gids beskou moet word in 'n poging om Jode te probeer bekeer tot die Christendom. Hierdie aanvanklike positiewe gesindheid teenoor die Jode is tweërlei gemotiveer. Die bestudering van Hebreeus as die taal waarin die Ou Testament geskryf is, het Luther, soos meeste reformatore, respek en agting vir die Jode laat kry aangesien hulle interpretasie van die Hebreeuse tekste waardevol vir die verstaan van die Bybel was (Kaufmann 2017:386). In die tweede plek het Luther gemeen dat die Reformasie vir die eerste keer die evangelie suiwer verkondig en dit daarom die geleentheid aan Jode bied om hulle van hulle verkeerde weë te bekeer en tot insig in die Christendom te kom (Barth 2009:411). Luther was van mening dat as Christene die Jode met agting en liefde behandel in nabootsing van die genadige handeling van God, kan Jode omgehaal word om hulle tot die Christendom te bekeer. Jode sou die ware openbaring van God in Christus kon herken en sou outomaties daarop reageer met bekering (Kaufmann 2017:383). Miller (2014:429) oordeel dat Luther se besware teenoor die Jode Christosentries van aard is. Luther was oortuig dat die Ou Testament Christologies geïnterpreteer kan word. Die Jode het dus 'n valse interpretasie aan die Ou Testament gegee sodat hulle nie in Christus sou kon glo nie. Dit is tog opmerklik dat Luther (anders as Calvyn) 'n supersessionistiese standpunt teenoor die Jode gehuldig het. In sy kommentaar op die Psalms (1885 [1513–1515], WA 3 en 4) openbaar Luther 'n vervangingsteologie waar Christene die plek van die Jode as die uitverkore volk van God inneem. As straf vir hulle wegkeer van God af, sal Jode die ewige straf van God verduur in ewige ballingskap en onderdrukking (Miller 2014:430).

In sy hoop op massabekering van Jode tot die Christendom is Luther teleurgestel. Luther se positiewe gesindheid teenoor Jode is met toenemende ongeduld vervang (Chazen 2000:21). Dit lei daartoe dat Luther teen die Jode draai, soos sy geskrif '*Von den Juden und ihren Lügen*' [Oor die Jode en hulle leuens] (1543a, WA 53, 417–552) getuig. In hierdie dokument raai Luther Christenleiers aan om Jode uit die gemeenskap te verban en hulle aan te moedig om tussen die Turke te gaan woon (Kaufmann 2017:382) en om beslag op hulle eiendom en besittings te lê en hulle geskrifte, spesifiek die Talmud, te verbrand. Luther se motivering was dat die Jode deur hulle nie tot die Christendom te bekeer nie, hulle hulle verset teen die suiwer evangelie en volhard in die leuens en valse leer. Miller identifiseer verdere geskrifte van Luther met anti-Joodse inhoud, '*Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*' [Oor die Heilige Naam en die geslag van Christus] (1543b, WA 53, 610–648) en '*Von den letzten Worten Davids*' [Aangaande die laaste woorde van Dawid] (1543c, WA 54, 16–100). Slotemaker (2011:234–235) identifiseer juis Luther se eksegese van 2 Samuel 23:1–7 wat deel uitmaak van die geskrif *Von den Letzten Worten Davids*, as die mees eksplisiete anti-Joodse geskrif.

Barth (2009:411) dui aan dat Luther nie met rasionele en teologiese argumente die Jode veroordeel nie, maar met emosionele en irrasionele skeltaal. Luther oordeel dat Jode en Roomse hardkoppig hulle verset teen die genade van God. Voortaan het Luther deelgeneem aan die beskuldigings en karikaturisering van die Jode wat sy tyd gekenmerk het (Kaufmann 2017:383). Oor sy verandering in houding teenoor die Jode het Luther verduidelik dat hy dit as dwase naïwiteit van sy kant beskou (1543a, WA 53, 523). Luther se slotsom was dat die Jode ook die vyande van die kerk was (Kaufmann 2017:384). Vir hulle aandeel aan die kruisiging van Christus die Messias, het Luther gestel dat God die Jode met blindheid geslaan het, sodat hulle nie by magte was om Jesus as die Messias te erken en tot hom te bekeer nie (Kaufmann 2017:384).

Dit sou anachronisties wees om Luther van antisemitisme te beskuldig. Miller (2014:428) is van mening dat in Luther se eie tyd daar nog nie ’n duidelike konsep van etnisiteit bestaan het nie. Luther se tirade teenoor die Jode was gemik teen die Joodse godsdiens en nie noodwendig teen die etniese identiteit van die Jode nie (Miller 2014:428). Alhoewel Luther die belangrikheid van die bestaan van die Duitse volk beklemtoon het, het hy die Jode nie as etniese entiteit verstaan nie. Luther sou eerder met teologiese argumente die leer van die Joodse godsdiens wou weerlê.

Luther se siening van Islam was van die begin af tolerant. Aanvanklik was Luther gekant teen enige militêre optrede teen die Moslem bedreiging. Vir Luther was die Moslem opmars deel van God se straf oor Christene (Miller 2014:431). Later het hy ingesien dat militêre weerstand noodsaaklik is (Kaufmann 2017:379). Die veroordeling van Islam het met verloop van tyd feller by Luther geword. Hy beskryf dat almal wat die godsdiens Islam volg ketters en aanbidders van die duiwel is (1529, WA 30 II, 116, 32) en kinders van Satan (1543b, WA 53, 276, 31). Die feit dat Moslems Jesus as bloot mens voorstel, gebore uit ’n maagd en slegs as ’n profeet erken, laat Luther juis die Moslems uitkryt as ketters (1543b, WA 53, 280, 7).

Die vlak van geweld waartoe Moslems in staat was, lei Luther verder tot die slotsom dat Islam ’n absolute anti-Christelike godsdiens is (Kaufmann 2017:379). Islam is absoluut kettery volgens Luther (Kaufmann 2017:380). Luther stel dat die voorstelling van Jesus in die Koran ’n kunstige sameflansing uit insigte vanuit sektariese groeperinge in die Christendom, naamlik die Arianisme en Nestoriane, verteenwoordig.

Johannes Calvyn (1509–1564)

Calvyn word gebore in 1509 in Frankryk, ver van enige Moslem bedreiging. Die stede in Europa waar Calvyn gewoon en gewerk het, Basel, Genève en Straatsburg was nooit deur enige Moslem bedreig nie. Tog was Calvyn genoop om op grond van die Moslem bedreiging in die ooste sowel as weste van Europa, hom uit te spreek oor die verhouding tussen Christen en Moslem.

Waar Calvyn vir die grootste deel van sy lewe in Genève gewoon en gewerk het, was die opmars van die Moslemse leermag as ’n verafgeleë bedreiging beskou. Tog was Calvyn deeglik bewus van die Moslems. Die beleg van Wene in 1529 het elke Europeër, en sekerlik ook vir Calvyn, geskok en bewus gemaak van die realiteit van die Moslembedreiging.

In Calvyn se mees bekende geskrif, die *Institusie* (1931), is daar min formele en direkte vermeldings van Islam. Hy behandel Islam as deel van die groepering bekend as vals godsdiens. Dit geld ook vir sy siening van die Jode. Die skrifgeleerdes het met onwaarhede dit wat die profete oor die Verlosser geleer het, verduister (Calvyn 1931:361). Waar hy wel na Islam verwys gebruik hy die gebruiklike term van sy tyd om na die Moslems as ‘Turke’ te verwys. In die *Institusie* gebruik Calvyn die term ‘Turk’ vyf keer:

- Hoofstuk 6, paragraaf 4: Hier verwys hy na die Turke se kennis van God, maar dat hulle in bygeloof verval het.
- Hoofstuk 4, paragraaf 21: Turke het geen sondebegrip en daarom is hulle boetedoening oneg.
- Hoofstuk 13, paragraaf 5: Turke ken nie gebed nie omdat slegs geloof in Jesus Christus die mens leer bid.
- Hoofstuk 2, paragraaf 10: Die byeenkomste van vals kerke is soortgelyk aan byeenkomste van Turke.
- Hoofstuk 16, paragraaf 24: As ’n Turk gedoop wil word moet so persoon eers ’n boetedoening doen wat aanvaarbaar vir die kerk is.

Calvyn beskou Jode en pousgesindes en die volgelinge van Mohammed as goddeloos en gekant teen die waarheid (Balserak 2016a:1). Die inleidende hoofstukke in die *Institusie* handel oor hierdie tema. Vergelyk sy negatiewe opmerking spesifiek verwysend na die Moslems se valse godsdiens (Calvyn 1931, hfst. 6, par. 4):

> [*G*]elijk tegenwoordig de Turken, ofschoon ze met volle mond verkondigen, dat de Schepper des hemel en der aarde hun God is, toch in de plaats van de ware God een afgod stellen, daar ze afkerig zjin van Christus. (bl. 362)

(Die Turke, alhoewel hulle met hulle mond verkondig dat die Skepper van hemel en aarde hulle God is, stel hulle ’n afgod in die plek van die ware God, aangesien hulle nie Christus erken nie).

In al die vyf eksplisiete verwysings na Islam in die *Institusie* (Calvyn 1931) word telkens beklemtoon dat Islam ’n valse godsdiens is en dat daar geen hoop op redding is nie aangesien hulle Jesus Christus die Seun van God en Verlosser van die mensdom, verwerp (Balserak 2016a:2). Hierdie siening van Calvyn verteenwoordig ’n eksklusiewe standpunt dat heil en verlossing slegs in die Christendom te vinde is. Anders gestel, Calvyn het ’n geslote siening van heil binne godsdienste. Geen bemoeienis met Islam is nodig nie, dalk slegs gesprek wat tot bekering tot die Christendom sal lei. Daar is geen hoop op verlossing buite die Christendom nie.

Met betrekking tot Calvyn se houding teenoor Jode, is dit opvallend dat Calvyn ’n ander benadering as Luther volg met die verstaan van die status van Jode. Vir Calvyn was die studie van die Hebreeuse geskrifte van kardinale belang om die evangelie te verstaan (vgl. Kessler 2010:121). Calvyn begrond die verhouding tussen die mens en God in God se verbond wat Hy reeds met Abraham gesluit het. In Abraham sal die ganse mensdom deel kry in die seëninge van God. Calvyn se teologiese posisie teenoor die Jode was dus dat die kerk nie die vervanging van die volk Israel was nie. Calvyn het dus nie ’n supersessionistiese standpunt, soos Luther, gehuldig nie (Kessler 2010:121). Supersessionisme is die verstaan dat die Jode as uitverkore volk van God hulle status as uitverkorenes verloor het die oomblik dat die Jode nie vir Jesus as die Messias erken en aanvaar het nie. Die nuwe uitverkore volk van God het dus die Christene geword wat wel heil en verlossing in Jesus aanvaar het. Vir Calvyn is daar slegs verlossing in Jesus Christus en daarom geen verlossing vir Jode buite die kerk nie. Alhoewel Calvyn meer toegeeflik teenoor Jode voorkom, het hy tog gestel dat die teenspoed wat Jode tref die straf is wat hulle moet verduur omdat hulle Jesus verwerp (Kessler 2010:121).

Theodore Bibliander (1505–1564)

Theodore Bibliander word gebore in 1505 in Zürich in Switserland. Daar bestaan kontroversie rondom die presiese geboortedatum van Bibliander. Sommige meen dat dit 1504, 1505 of 1509 is. Miller (2013:242) dui aan dat daar konsensus rondom die datum 1505 bestaan. Sy vader was die bestuurder van kerklike eiendom in Bischofszell naby Zürich en sy oudste broer was predikant in Zürich. Bibliander studeer Grieks en Hebreeus in Zürich en Basel. Na sy opleiding werk hy vir twee jaar as onderwyser by ’n Protestantse opleidingsinstelling. Terug in Zürich begin hy werk aan ’n boek oor Hebreeuse grammatika. Gedurende hierdie tyd, terwyl hy nog net in sy twintigs is, kry hy die aanstelling om Heinrich Bullinger by te staan om die verantwoordelikhede van Ulrich Zwingli in Zürich oor te neem na die afsterwe van Zwingli in die Slag van Kappel in 1531. Bibliander het hom vroeg onderskei as uitmuntende eksegeet en taalkenner. Bibliander se stryd sedert 1556 met ’n kollega, Peter Martyr Vermigli, oor die predestinasieleer, was so intens dat Bullinger moes ingryp en om die eenheid van die kerk in Zürich te bewaar daarop aandring dat Bibliander vroeg aftree. In 1564 sterf Bibliander in Zürich weens die pes.

Bibliander het die teenwoordigheid van die Turke (soos die gebruik in die 16de eeu was om na Moslems in Europa te verwys) beskou as ’n bedreiging en geleentheid. Die bedreiging was militêr sowel as godsdienstig van aard (Miller 2013:242). Basel, die woon- en werkplek van Bibiliander was nooit onder direkte bedreiging van die Turke nie. Die Turkse beleg van Hongarye en Wene in 1529 het egter die ganse Europa in beroering gebring. Bibliander was ook van mening dat die Christendom ’n missionêre verpligting teenoor die Turke het (Miller 2013:243). Om hierdie doel te bereik was Bibliander van mening dat kennis van Islam die grootste wapen teen die bedreiginge van die Turke sou

wees. Om Christene voor te berei vir hulle missionêre taak, het Bibliander ’n grootse werk geskryf waarin hy die leer van Islam uiteengesit het. Bibliander ([1543] 1550) se drie-volume werk *Machumetis saracenorum eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran* [Die lewe en leer van Mohammed, leier van die Sarasene en van sy volgelinge en van die Koran self], gepubliseer in 1543 het gedien as volledige ensiklopedie oor Islam. Die manuskrip het ’n volledige vertaling van die Koran in Latyn bevat. Dit is die eerste gedrukte weergawe van die Koran om die lig te sien. Die vertaling deur Bibliander is gebaseer op pogings tot vertaling in Latyn deur Bernardus van Clairvaux en Petrus van Cluny (Miller 2013:244).

In sy poging om die *Machumetis* aanvaarbaar vir die breër publiek te maak, het Bibliander ’n voorwoord van Luther en Melanchthon in die dokument laat aanbring (Balserak 2016b:1). Melanchthon se deel in die voorwoord dra die titel ‘Praemonitio’ [‘Waarskuwing’]. Melanchthon het die teenwoordigheid van die Moslems in Europa as teken van die eindtyd, wederkoms en eindoordeel geïnterpreteer. Dit stem ooreen met Luther se verstaan van die Moslem bedreiging as straf van God op die Christene se sonde. In die voorwoord stel Melanchthon dat die Moslems die evangelie verwerp en met die leer van Mohammed vervang het. Hierdie leer van Mohammed is vals en lasterlik. Melanchthon vaar dan teenoor die bose aard van die godsdiens van die Turke uit en stel dat dit onheilige fabels bevat en dat dit deur die duiwel self geskryf is (Balserak 2016b:1). Die doel van Melanchthon se voorwoord is inderdaad om die leser te waarsku teen die valse leer van Mohammed. Vir Melanchthon is Islam beïnvloed deur natuurlike wette en idees wat reeds by Judaïsme, die Christendom en heidense godsdienste voorkom. Hier verwys Melanchthon spesifiek na die antieke Egiptiese godsdiens (Balserak 2016b:1).

Luther se voorwoord het egter ’n ander doel as dié van Melanchthon. In sy deel van die voorwoord tot die *Machumetis* (Bibliander [1543] 1550), nooi Luther Christene uit om hulle te vergewis van die leer van Islam. Luther wil bewus maak dat Islam ’n skepping van Mohammed is wat die evangelie ondermyn (Francisco 2016a:1). Luther het dus ’n ambivalente aanslag: Dit is goed om kennis te neem van die inhoud van Islam, maar wees bewus dat dit die valse leer is!

In die titel dui die naam, *Machumetis,* die Latynse genatiewe vorm van Mohammed se naam aan; hy word nader omskryf as die leier van die Sarasene. Die titel wil aandui dat dit oor die lewe van Mohammed en ook oor die leerstellings in ‘sy’ Koran handel. Dit was algemene gebruik onder die reformatore om die Koran as ’n dokument met wetlike status te beskou. Vergelyk in hierdie verband Luther (1529, WA 30 II, 167–168) se opmerking in die *Leerpredigt wider den Türken* [Leerpreek teen die Turke] waar hy noem dat die Koran die geskrif van Mohammed is waarvolgens die koninkryk van die Turke regeer word. Die implikasie is dat die Koran in status nie gelykstaande aan die Bybel is nie, maar eerder op dieselfde vlak as ’n pouslike dekreet funksioneer. Die Koran is dus deur die reformatore as ’n wetlike dokument beskou waarvolgens die samelewing wat hulleself as Moslems ag, geregeer is.

Bibliander wyk van hierdie reformatoriese gebruik af deur te erken dat die Koran wel godsdienstige leerstellings bevat (Miller 2013:244). Alhoewel daar 'n positiewe evaluasie van die Moslemgeloof mag deurskemer, het Bibliander nogtans 'n sterk afwysende toon jeens Islam geopenbaar. In die *Machumetis* verwys Bibliander ([1543] 1550) na die leer van Mohammed as 'absurd, pervers en bygeloof' (Miller 2013:244). Hy stel dit ook baie duidelik op die titelblad van die *Machumetis* dat die werk bedoel is om te dien as 'skerp wapen teen Satan die prins van duisternis' (Miller 2013:244; Moser 2009:9).

Alhoewel Bibliander 'n negatiewe beeld van Islam voorhou, oordeel hy positief genoeg oor Islam om sending onder Moslems te oorweeg. Sy uitgangspunt (vgl. Miller 2013:249) in hierdie verband is deur die valse leer te bestry moet 'n mens deeglike kennis daarvan hê. Vir Bibliander was dit 'n moontlikheid dat sommige Moslems wat nie so oortuig van hulle eie godsdiens was nie, hulle geloof sal versaak en tot die Christendom bekeer. Sending vir Bibliander kan nie met geweld en oorheersing afgedwing word nie (Miller 2013:243). Daar is aanduiding dat Bibliander oorweeg het om na Egipte te reis om daar sending onder Moslems te doen. Hy het besluit om vir die doel Arabies aan te leer (Miller 2013:242). Bullinger het Bibliander oortuig om nie die reis na Egipte te onderneem nie uit vrees vir die realiteit dat Moslems hom sou doodmaak (vgl. Moser 2009:5).

Hierdie sendingywer onder Moslems vanuit die reformatoriese tradisie is ook te bespeur by Gisbert Voetius (1589–1676) in die Nadere Reformasie periode. Later in sy lewe doen Voetius moeite om Arabies aan te leer (Duker 1897:373). Hy doen dit om effektief sending onder die Moslems te kan doen. Of Voetius werklik met enige Moslems ('sekte van die Mohammedane', soos hy daarna verwys het) (Duker 1897:373) gesprek gevoer het, is onseker. Die ywer om sending onder Moslems te doen illustreer 'n openheid onder reformatore om die verhouding met nie-Christelike godsdienste positief te beoordeel. Die bereidheid tot sending word baseer op die verstaan dat Moslems wel waardig is om die evangelie te hoor.

Bibliander is egter nie die enigste figuur uit sy tyd om ander godsdienste positief te beoordeel nie. Kohnle (2014:91) verwys na Sebastian Franck wat in 1539 verklaar dat Turke, Jode, Roomse en sektariërs as broeders beskou moet word. Sy argument is dat almal voor die regterstoel van God aan die einde van die tyd sal moet verskyn en hulle loon ontvang. Die standpunt van Franck moet egter as die uitsondering beskou word.

Modelle van verhoudinge tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste

Openheid: Bibliander se teologiese onderbou

Die groot teologiese dryfkrag agter Bibliander se sendingywer teenoor die Moslems was die aanname dat daar wel verlossing vir die mens buite die kerk op grond van God se

universele verlossingswil is (Miller 2013:243, 249). Hierdie is ’n breuk met die kerklike tradisie van ‘geen verlossing buite die kerk nie.’ Vir Bibliander is verlossing ’n universele moontlikheid, en verdoemenis die resultaat van die individu se eie keuse. Verdoemenis hang dus van die mens self af. Dit is die mens se skuld, volgens Bibliander se verstaan, wanneer die genade van God geminag word en die mens se eie verdiende lot as die oordeel van God dan tref. Verlossing is slegs moontlik met die aanhoor van die evangelie (Miller 2013:243).

Bibliander beskou die stigtelike elemente van ander godsdienste as *preparatio evangelii* [wegbereiding vir die evangelie]. Na analogie van die taalkunde stel Bibliander dit dat net soos wat daar spore van antieke tale in latere tale kan oorbly, daar ook spore van geloof in die Een ware God in ander godsdienste, soos in Islam, kan wees. Hierdie ‘gebrekkige’ kennis van God kan nie verlossing bring nie. Slegs in die openbaring van God in Christus kan daar vervulling kom van hierdie vooraf kennis van God (Miller 2013:243). Sendingwerk is dus die laaste fase tot verlossing en vervulling van kennis van God binne nie-Christelike godsdienste.

Bibliander se omgang met Islam reflekteer ’n posisie van openheid – bereidheid om ’n mate van erkenning aan die legitimiteit van nie-Christelike godsdiens te gee. Islam het ’n vae kennis van God. Moslems en Christene kan dalk by mekaar oor geloof en vroomheid leer. Hierdie kennis van God by Islam is egter gebrekkig en kan nie tot verlossing lei nie. Dit laat Christene met die plig om die evangelie met nie-Christene te deel. Slegs met die aanhoor van die evangelie, kan gebrekkige kennis van God in ware kennis van God in Christus vervul word en sodoende tot verlossing lei.

Geslotenheid: Calvyn se teologie van godsdiens

Calvyn se negatiewe siening van Islam en eksklusivistiese siening van verlossing in Christus alleen moet verstaan word in die lig van sy denke oor nie-Christelike godsdienste in die algemeen en spesifiek oor sy denke oor die aard van godsdiens.

Calvyn open sy *Institusie* met ’n teologie van godsdiens. Kennis van God is in die mens ingeplant (Calvyn 1931:8). Hy stel dus dat godsdiens ’n onafskeidbare deel van die menslike bestaan uitmaak. Aangesien die mens in nadenke oor die mens self geneig is om die mens as regverdig te beskou, is dit egter ’n illusie, aangesien die mens self net tot ‘*huichelarij*’ [dwaling] in staat is solank die mens met die self besig is (Calvyn 1931:2). In die aangesig van God ontdek die mens die ware self. Daarom is dit des te belangriker om die leer van die Christelike godsdiens, wat die belangrikste van alle godsdienste is, in ’n boek soos die *Institusie* uiteen te sit.

Die vraag na die oorsprong van godsdiens verstaan Calvyn primêr as ’n teologiese vraag. Die verklaring wat hy daarvoor aanbied, is dat alle godsdienstigheid die resultaat is

van ’n *semen religionis,* ’n *Dei notitia,* ’n *sensus divinitatis;* ’n inherente ingebore kennis van God soos ‘water in die mens ingedrup’, is (Calvyn 1931 bk. I, hfst. 3, para. 1, bl. 8). Hierdie kiem van godsdiens (Calvyn 1931:12), die ingebore kennis van God, maak dat, soos Calvyn na Cicero verwys (1931:8) dat elke volk op aarde, hoe barbaars of verwilderd ook al, bewus is dat daar ’n God is. Die subjektiewe bewus wees van die bestaan van God word deur die objektiewe openbaring van God in sy skeppingswerk aangevul (Calvyn 1931:17). Dit is egter nie genoegsame kennis van God nie. Om tot ware kennis van God te kom, is ’n ontmoeting met God in sy Woord nodig (Calvyn 1931:37). Daar kan dus ’n teologiese verklaring vir die blote bestaan van godsdiens, selfs enige godsdiens, aangebied word.

Die mens kom nogtans nie by die ware godskennis of godsdiens uit nie, omdat die mens deur sy sonde verblind en deur sy sondige gees mislei word. Die mens is blind vir die waarheid (Calvyn 1931:13). Die gees van die mens is ’n *fabrica idolorum* – ’n fabriek van afgode (Calvyn 1931:14). Die mens aanbid die skepping van sy eie dwase denke. Die heidengodsdienste toon aan ons dat die aanhangers daarvan die klok hoor lui het, maar nie weet waar die lepel hang nie. Sulke godsdienste hou geen heil in nie.

Daar is net een weg tot die heil, en dit is die van die Christelike geloof. Dit is die unieke ark van verlossing wat God aan die wêreld gegee het. Daarnaas bestaan geen ander godsdiens wat verlossing aan die mens kan bied nie. Verlossing is eksklusief in Christus.

Moontlikheid: Luther en Melanchthon se teologiese onderbou

Die teologiese onderbou vir Luther en Melanchthon se afwysende houding teenoor nie-Christelike godsdienste is nie te vinde in die negatiewe beoordeling van die aard van Islam of Judaïsme nie, maar lê eerder in die verstaan van die aard van godsdiens (teologie van godsdiens).

Luther het voortdurend die regverdigingsleer as maatstaf gebruik om te onderskei tussen ware en vals godsdiens (Miller 2014:437). Regverdiging word verstaan op grond van die onderskeid tussen wet en evangelie. Luther se verstaan van die wet verwys na menslike pogings om regverdig voor God te staan op grond van menslike werke. Hierdie menslike pogings is vol foute en tekortkominge en kan net sondige en valse idees van God tot gevolg hê. Slegs die openbaring in Jesus Christus kan ware kennis van God bring. Kennis van verlossing is slegs moontlik deur geloof (*sola fide*) in die genade (*sola gratia*) van God soos in sy Woord (*sola scriptura*) bekend gemaak.

Wanneer Luther oordeel dat die bedreiging van Islam vir die Christendom risiko inhou, sien hy dit nie as die afspeel van twee monolitiese blokke godsdienste of twee magsblokke of koninkryke nie. Selfs die bestaan van nie-Christelike godsdienste is moontlik binne die raadsplan van God. Luther oordeel die teenwoordigheid en bedreiging

wat Islam vir die Christendom inhou as die daad van God. Islam is God se straf vir die Christendom (Miller 2014:431).

Vir Luther is die onderskeid tussen wet en evangelie bepalend vir die aard van godsdiens. Sy identifisering van moraliteit en etiese wettisisme by Islam, laat hom Islam veroordeel as eweneens saam met die Roomse wat vanuit eie werkheiligheid regverdiging voor God wil bereik (Kaufmann 2017:374). Die geloof in Christus plaas die unieke aard van die Christendom sentraal as opponerend teenoor ander godsdienste (Kaufmann 2017:376). Die Jode, Moslems en heidene ken nie Christus nie. So ook ken die Roomse slegs die valse Christus. Slegs ware Christene ken Christus en glo heil is slegs deur geloof in hom te vinde.

Die rede waarom Luther en Melanchthon aanvanklik gekant was teen militêre optrede teen die Turke (of Tartare), was die teologiese verstaan dat oorlog teen die Turke is in weersin van God se straf oor die sonde van die Christene (1529, WA 30 II, 120, 10–24). Luther het die Moslem bedreiging as straf van God oor die Roomse gebruik van die aflaat verstaan. Hierdie straf oor Christene het Luther in die lig van die eskatologie verstaan (Miller 2014:432). Die Turke was die finale straf en oordeel oor die Christendom. Die finale aanslag van die duiwel kom deur die Turkse opmars. Na die Turke, glo Luther, kom die eindoordeel (1529, WA 30 II, 162).

Hierdie posisie van Luther verander met verloop van tyd tot ’n oproep aan die Duitse volk om die oorlog teen die Turke onder leiding van die vorste te ondersteun hetsy deur deelname of finansiële bydraes tot die veldtog te maak (Ehmann 2008:290). Hierdie oproep is egter anders as die vroeë pouslike oproep tot deelname aan die kruistogte teen die Turke. Luther kon geen kompensasie of vergifnis van sonde belowe na aanleiding van die deelname aan die stryd teen die Turke nie. Vir Luther was daar geen beloning vir enige Christen op die onderneming om gehoor te gee aan die oproep tot deelname aan die stryd, soos die pous verklaar het, nie. ’n Verdere verskil tussen die pouslike en Luther se oproep tot ondersteuning van die stryd teen die Turke, is dat die pous die oproep bedoel het as ’n heilige oorlog, ’n stryd om die ware godsdiens te beskerm. By Luther word geen teken van ’n heilige oorlog teen Islam gesien nie maar eerder moedig hy aan tot ’n verdedigende stryd teen die Turke. Vir Luther was die stryd teen die Turke nie ’n godsdiensoorlog nie, maar eerder ’n stryd om lewe en dood. Hy verwerp enige kruistog retoriek in die oproep teen die Turke (Miller 2014:432). Luther is oortuig dat ‘n gewapende stryd teen die Turke net kan geskied na behoorlike geestelike voorbereiding tot die stryd. As voorbereiding verstaan Luther dat soldate geleentheid vir skuldbelydenis moet kry. Luther verskaf nodige riglyne in die verband hoe gebede en eredienste ingerig moet word vir soldate wat op die punt staan om tot die stryd toe te tree (vgl. Francisco 2016b:1). Sy verstaan dat die Turke deel van God se straf vir Christene is, bevestig hierdie aanname.

Luther se slotsom is dat Jode sowel as Moslems ingestel is op werkheiligheid om self regverdiging voor God te bewerk (Kaufmann 2017:380, 382). Luther het egter vas bly glo dat die moontlikheid bestaan dat die Jode hulle tog nog tot Christus kan

bekeer (Kaufmann 2017:386). Ten spyte van sy negatiewe houding teenoor Jode, het hy steeds die moontlikheid van bekering van die Jode voorsien.

Miller (2014:432) oordeel dat Luther by tye ook positief teenoor die Moslems oorgekom het. Luther se oproep dat Christene kennis van die Koran en Moslemgeloof moet hê, is opvallend. In 'n kort geskrif '*Libellus de ritu et moribus Turcorum*' ['Aangaande die feeste en rituele en gewoontes van die Turke'] gaan Luther (1530) selfs so ver as om Turke te loof vir hulle vroomheid, veral opgeweeg teenoor dié van die Roomse (Miller 2014:432). Miller meen egter dat hierdie skynbare positiewe houding teenoor Moslems ten doel gehad het om die Roomse te verkleineer en te beledig. Desnieteenstaande demonstreer hierdie positiewe beoordeling van Moslems deur Luther presies die ambivalente houding van Luther teenoor Jode en Moslems.

Samevatting

Op grond van die bespreking van wyses waarop verskeie reformatore teologies besin oor die verhouding tussen die Christendom en ander godsdienste, spesifiek Jode en Moslems, kan die drie volgende modelle identifiseer word: Openheid, geslotenheid en moontlikheid. Calvyn het met suiwer teologiese beredenering oor die aard van godsdiens (teologie van godsdiens) aangedui dat alle menslike pogings om God te ken, sondig en vals is. Die mens het 'n ingebore *Dei notitiae* maar dit word besoedel deur die sondige geaardheid van die mens sodat geen denke oor God rein kan wees nie. Die mens het egter 'n ingebore kennis van God. Hierdie kennis van God word ook veronderstel by Jode en Moslems. Hierdie kennis van God kan egter nie lei tot heil en verlossing nie. Verlossing is slegs te vinde in geloof in Jesus Christus waarin God hom volkome aan die mens openbaar. Calvyn staan dus afwysend teenoor Jode en Moslems as sou hulle godsdiens kon lei tot heil.

Luther se teologiese beredenering van wet en evangelie kom op dieselfde neer. Solank die mens met pogings probeer om by God uit te kom, is dit alles werkheiligheid en vertroue op menslike pogings tot regverdiging voor God (dade van die wet). Verlossing is slegs moontlik deur geloof in Jesus Christus, die ware weg tot God. Luther het egter altyd nog die moontlikheid oopgehou dat Jode verlossing kan vind sodra hulle die waarheid in Jesus wil erken en tot die Christendom bekeer. Die moontlikheid vir die Jode het bestaan omdat Luther oortuig was dat daar reeds 'n teologiese band tussen Jode en Christene bestaan op grond van die verbintenis met die openbaring van God in die Ou Testament. Selfs teenoor die Moslems was Luther nie volledig afwysend nie. Die werkheiligheid waaraan Moslems ook skuldig was volgens Luther, het hom egter nie verhinder om hulle vroomheid te prys nie.

Bibliander verteenwoordig 'n unieke posisie. Bibliander het eweneens 'n negatiewe beoordeling van Islam gehad, maar was oortuig dat sending onder die Moslems tot hulle verlossing kan lei. Die beste wapen om die valse leer van Islam te beveg, was kennis van

Islam. Bibliander het die kennis van die leerstellings en kennis van die inhoud van die Koran as van onskatbare waarde beskou. Hierdie kennis kon Christene meer van die valse leer van Islam laat verstaan, maar ook Moslems hulle eie swakheid laat raaksien. Melanchthon se posisie was soortgelyk in terme van die belang van kennis van Islam. Hierdie kennis van Islam het vir Christene volgens Melanchthon as waarskuwing gedien; waarskuwing teen die valsheid en verlorenheid van Islam.

Gevolgtrekking

Die Reformatore het nie ŉ homogene houding teenoor nie-Christelike godsdienste gehad nie. Telkens moet die individuele konteks van elke reformatoriese leier in ag geneem word. Wat hier aangebied is, verteenwoordig slegs die Protestantse teologiese besinning oor die verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste. Gedurende dieselfde tyd het Roomse teoloë ook opinies oor die verhouding met nie-Christelike godsdienste gehuldig. Dit is nie in die bestek van hierdie besinning om die Protestantse en Roomse posisies te vergelyk nie.

Hier is ten doel gestel om die verskillende Protestantse teologiese oorwegings vir die verhouding tussen Christene en nie-Christelike godsdienste uit te wys. Hierdie teologiese besinning is rigtinggewend vir die huidige besinning oor die verhouding tussen Christene en nie-Christelike godsdienste. Die reformatoriese formulerings van die verhouding tussen Christene en nie-Christelike godsdienste is nie teologisering wat op die periferie van reformatoriese teologisering plaasgevind het nie. Die evaluering van die verhouding met nie-Christelike godsdienste het vir die reformatore oor ŉ intense verstaan van geloof en verhouding met God gehandel. Verhoudinge met nie-Christelike godsdienste kan eweneens nie vandag ŉ saak op die periferie van teologie wees nie. Dit bly ŉ verstaan van geloof wat die verhouding tussen God en die mens verwoord.

Dit sou anachronisties wees (vgl. Miller 2014:427) om reformatoriese denke te transponeer op ŉ huidige godsdiens, pluralistiese konteks om tot ŉ teologie van godsdienste te kom. Wat wel van belang is in ŉ huidige konteks, is die evaluering van teologiese oorwegings vir die formulering van ŉ teologie van godsdienste. Knitter (2005:173–174) dui aan hoe postmoderne denke daartoe lei dat ŉ herevaluering van die verhouding tussen Christendom en nie-Christelike godsdienste gedoen moet word. In ŉ postkoloniale konteks mag dit nodig wees om anders as net die eksklusivistiese reformatoriese standpunt oor verlossing in die Christendom te handhaaf. Vergelyk in die verband Jenny Daggers (2013) se voorstel van ŉ postkoloniale teologie van godsdienste. Knitter (2005:181) maak die gevolgtrekking dat ŉ nuwe model vir denke oor nie-Christelike godsdienste nodig is. Hy stel die 'aanvaardingsmodel' voor waarin godsdienste gewoon die andersheid van mekaar erken en parallel bly voortbestaan, elk met ŉ eie trajek van oorsprong en weg tot saligheid onafhanklik van die ander. Volgens hierdie

model is die Christelike verstaan van verlossing nie die enigste weg tot heil nie, inteendeel naas die Christendom bestaan daar dan vele weë tot verlossing. Sending is dan geen opsie wanneer die Christendom in kontak met ander godsdienste kom nie.

Die resultaat is dat daar ander modelle vir verstaan van die verhouding tussen godsdienste in ’n huidige tydsgewrig bestaan as die modelle wat in hierdie artikel onder die reformatoriese vadere geïdentifiseer is.

Opsomming: Hoofstuk 10

Inter-godsdienstige verhoudinge was nog altyd problematies. Teologie van godsdiens en teologie van godsdienste is die wyse waarop die Christendom oor die teenwoordigheid en aard van ander godsdienste besin. Die kerkhervormers het ook ’n bepaalde verstaan van die bestaan van en verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste gehad. Hierdie bydrae probeer aantoon hoe die kerkhervormers verskil het in hulle benadering tot ander godsdienste. Martin Luther en Philipp Melanchthon het die moontlikheid van verhoudinge met ander godsdienste, in besonder Jode en Moslems voorgestaan, al was dit dan ook net ’n momentele mening van Luther. Daarmee verteenwoordig hulle ’n kategorie van ‘moontlikheid’. Johannes Calvyn was meer afwysend teenoor die gedagte van moontlikheid van heil binne ander godsdienste en behoort daarom tot die kategorie van ‘geslotenheid’. Die kerkhervormer Theodore Bibliander was oop vir gesprek en positief oor verhoudinge met Moslems alhoewel hy nie gedink het dat heil en verlossing buite die Christendom moontlik is nie. Vir Bibliander het verhouding met ander begin, met kennis van die ander. Hy verteenwoordig die kategorie van ‘openheid’. Die kerkhervormers se verstaan van die verhouding met ander godsdienste lewer ’n bydrae tot ’n huidige besinning oor inter-godsdienstige verhoudinge.

Literatuurverwysings

Hoofstuk 1

Axt-Piscalar, C., 2013, *Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Barth, H-M., 2009, *Die Theologie Martin Luthers: Eine kritische Würdigung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Barth, M., 1969, *Rechtfertigung: Versuch einer Auslegung paulinischer Texte im Rahmen des Alten und Neuen Testamentes*, EVZ-Verlag, Zürich. (Theologische Studien, 90).

Bayer, O., 1995, *Freiheit als Antwort: Zur theologischen Ethik*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Bayer, O., [2003] 2007, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung,* 3. durchges. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen.

Beintker, M., 1998, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt: Theologische Erkundungen*, Mohr, Tübingen.

Beintker, M., 2013, 'Gottes Urteil über unser Leben: Das Jüngste Gericht als Stunde der Wahrheit', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110(2), 219–233.

Christoffersen, S., 2016, 'Justification and the Church in Scandinavian Theology', in M. Beyer, M. Hauger & V. Leppin, (Hrsg.), *Herausforderung Reformation: Reformationsgeschichte zwischen theologischer Deutung und historischer Forschung*, S. 183–205, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Evangelische Impulse, 7).

Ebeling, G., [1995] 2015, 'Theologie als Kunst des Unterscheidens', in C. Danz (Hrsg.), *Martin Luther*, S. 84–128, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. (Neue Wege der Forschung: Theologie).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), [2014] 2015, *Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, 4. Aufl., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Fichte, J.G., [1804–1805] 1991, 'Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorlesungen 1804–1805, 7. Vorlesung', in R. Lauth & H. Gliwitzky (Hrsg.), *Gesamtausgabe,* Bd. 8, S. 269–372, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München.

Hamm, B., [2010] 2015, 'Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung', in C. Danz (Hrsg.), *Martin Luther*, S. 39–83, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. (Neue Wege der Forschung: Theologie).

Herms, E., 2017, '"Der Glaube ist ein schäftig, tätig Ding." Luthers "Ethik": Sein Bild vom christlichen Leben', in U. Heckel, J. Kampmann, V. Leppin & C. Schwöbel (Hrsg.), *Luther heute: Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*, S. 90–126, Mohr Siebeck, Tübingen.

Honecker, M., 1990, *Einführung in die Theologische Ethik: Grundlage und Grundbegriffe*, De Gruyter, Berlin.

Iwand, H.J., [1941] 1980, 'Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre', in G. Sauter (Hrsg.), *Glaubensgerechtigkeit: Gesammelte Aufsätze,* II, S. 11–125, Chr. Kaiser Verlag, München. (Theologische Bücherei, 64).

Iwand, H.J., [1974] 1983, *Nachgelassene Werke,* Bd. 5, *Luthers Theologie*, V.J. Haar (Hrsg.), Chr. Kaiser Verlag, München.

Jüngel, E., [1988] 1990, 'Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln – menschliches Tun', in E. Jüngel (Hrsg.), *Wertlose Wahrheit: Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens: Theologische Erörterungen*, III, S. 346–364, Kaiser, München. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 107).

Jüngel, E., 1998, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens: Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Jüngel, E., [1968] 2000, 'Gottes umstrittene Gerechtigkeit. Eine reformatorische Besinnung zum paulinischen Begriff', in E. Jüngel (Hrsg.), *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen,* I, 3. Aufl., pp. 60–79, Mohr Siebeck, Tübingen.

Kasper, W., 2016, *Martin Luther: Eine ökumenische Perspektive*, Patmos Verlag, Ostfildern.

Kaufmann, T., [2016] 2017, *Erlöste und Verdammte: Eine Geschichte der Reformation*, 2. durchges. Aufl., C.H. Beck, München.

Kohnle, A., 2015, *Martin Luther: Reformator, Ketzer, Ehemann*, Evangelische Verlagsanstalt (SCM), Leipzig.

Korsch, D., [2005] 2010, 'Glaube und Rechtfertigung', in A. Beutel (Hrsg.), *Luther Handbuch,* 2. Aufl., S. 372–381, Mohr Siebeck, Tübingen. (UTB, 3416).

Körtner, U., 2014, *Die letzten Dinge, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn*. (Theologische Bibliothek, 1).

Leppin, V., 2016a, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, Verlag C.H. Beck, München.

Leppin, V., 2016b, 'Luther's transformation of medievel thought: Continuity and discontinuity', in R. Kolb, I. Dingel & L. Batka (eds.), *The Oxford handbook of Martin Luther's Theology*, pp. 115–124, Oxford University Press, Oxford.

Lohse, B., 1995, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Luther, M., [1518] 1883, 'Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute' in J.K.F. Knaake (Hrsg.), *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesammtausgabe*, 1. Bd., S. 522–628 (WA 1, 522–628), Hermann Böhlau, Weimar.

Luther, M., [1519] 1884, 'In epistolam ad Galatas commentarius', in J.K.F Knaake (Hrsg.), *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe,* 2. Bd., S. 436–618 (WA 2, 436-618), Hermann Böhlau, Weimar.

Luther, M., [1534] 1910, 'Predigten über die Taufe', in J.F.K. Kaake (Hrsg.), *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, 37. Bd., S. 627–672, (WA 37, 627–672), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar.

Luther, M., [1532–1538] 1914, 'Enarratio Psalmi LI', in J.K.F. Knaake (Hrsg.), *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, 40. Bd. 2. Abteilung, S. 313–470 (WA 40, 2, 313–470), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar.

Luther, M., [1522] 1925, 'Adventspostille: Mt 11:2–10. Am dritten Sonntag des Advents 1522', in J.K.F. Knaake (Hrsg.), *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe,* 10. Bd., 1. Abteilung, 2. Hälfte, S. 147–170 (WA 10, I/ 2, 147–170), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar.

Luther, M., [1537] 1926, 'Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann', in J.K.F. Knaake (Hrsg.), *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe,* 39. Bd., 1. Abteilung, S. 205–257 (WA 39, 1, 205–257), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar.

Luther, M., [1532–1533] 1930, 'Vorlesung über die Stufenpsalmen (Psalm 130:4)', in J.K.F. Knaake (Hrsg.), D. *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe,* 40. Bd., 3. Abteilung, S. 348–360 (WA 40, III, 348–360), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar.

Luther, M., [1522–1546] 1931, 'Vorrede auss die Epistel S. Pauli an die Römer', in G. Webermeyer (Hrsg.), *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe,* 7. Band, *Die Deutsche Bibel, Das Neue Testament,* 2. Hälfte, S. 3–27 (WA DB 7, 3–27), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar.

Luther, M., [1543] 2006a, 'De fide iustificante', in J. Schilling (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 2, *Christusglaube und Rechtfertigung,* S. 481–489, (WA 39(II), 235–239), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1518] 2006b, 'De remissione peccatorum', in J. Schilling (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 2, *Christusglaube und Rechtfertigung,* S. 25–33, (WA 1, 630–633), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1520] 2006c, 'Propositiones de fide infusa et acquisita', in J. Schilling (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 2*, Christusglaube und Rechtfertigung,* S. 91–95, (WA 6, 85–86), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1520] 2006d, 'Quaestrio, utrum opera faciant ad iustificationem', in J. Schilling (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 2, *Christusglaube und Rechtfertigung,* S. 97–99, (WA 7, 231–232), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1519] 2006e, 'Sermo de duplici iustitia', in J. Schilling (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 2, *Christusglaube und Rechtfertigung,* S. 67–85, (WA 2, 145–153), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1518] 2006f, 'Sermo de triplici iustitia' in J. Schilling (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 2., *Christusglaube und Rechtfertigung,* S. 53–65, (WA 2, 43–47), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1535–1537] 2006g, 'Thesen für fünf Disputationen über Römer 3,28', in J. Schilling (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 2, *Christusglaube und Rechtfertigung,* S. 401–441, (WA 39(I), 44–53, 82–86, 202–204), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1545] 2006h, 'Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften der Wittenberger Luther-Ausgabe', in J. Schilling (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 2, *Christusglaube und Rechtfertigung,* S. 491–509, (WA 54, 179–187), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1522] 2012, 'Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll', in D. Korsch (Hrsg.), *Martin Luther: Deutsch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 1, *Glaube und Leben*, S. 485–499, (WA 10(I), 8–18), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Mattes, M., 2016, 'Luther on justification as forensic and effective', in R. Kolb, I. Dingel & L. Batka (eds.), *The Oxford handbook of Martin Luther's Theology*, pp. 264–273, Oxford University Press, Oxford.

Moltmann, J., 1977, 'Rechtfertigung und neue Schöpfung', in J. Moltmann (Hrsg.), *Zukunft der Schöpfung: Gesammelte Aufsätze*, S. 157–179, Chr. Kaiser, München.

Moltmann, J., 1991, 'Gerechtigkeit für Opfer und Täter', in J. Moltmann (Hrsg.), *In der Geschichte des dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie*, S. 74–89, Kaiser, München.

Müller, G., 2016, 'Luther's transformation of medieval thought: Discontinuity and scontinuity', in R. Kolb, I. Dingel & L. Batka (eds.), *The Oxford handbook of Martin Luther's Theology*, pp. 105–114, Oxford University Press, Oxford.

Peters, A., 1984, *Rechtfertigung*, Mohn, Gütersloh. (Handbuch Systematischer Theologie, 12).

Saarinen, R., 2016, 'Justification by faith: The view of the Mannermaa school', in R. Kolb, I. Dingel & L. Batka (eds.), *The Oxford handbook of Martin Luther's Theology*, pp. 254–263, Oxford University Press, Oxford.

Sauter, G., 1989, *Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie: Eine Textsammlung eingeleitet und herausgegeben von Gerhard Sauter*, Chr. Kaiser Verlag, München. (Theologische Bücherei, 78).

Schäufele, W-F., 2016, 'Die Rechtfertigungslehre: Motor der Reformation?', in M. Beyer, M. Hauger & V. Leppin (Hrsg.), *Herausforderung Reformation: Reformationsgeschichte zwischen theologischer Deutung und historischer Forschung*, S. 58–84, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Evangelische Impulse, 7).

Schilling, J., (Hrsg.), 2006, *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 2, Christusglaube und Rechtfertigung, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Schilling, J., [2005] 2010, 'Gattungen – Erbauungsschriften', in A. Beutel (Hrsg.), *Luther Handbuch,* 2. Aufl., S. 295–305, Mohr Siebeck, Tübingen. (UTB, 3416).

Schwarz, R., [2015] 2016, *Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion*, 2. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen.

Slenczka, N., [2005] 2010, 'Christliche Hoffnung', in A. Beutel (Hrsg.), *Luther Handbuch,* 2. Aufl., S. 435–443, Mohr Siebeck, Tübingen. (UTB, 3416).

Van Selms, A., 2016, 'Toeligting op die Belydenis van die Hervormers: 'n Katkisasieboek oor die Christelike Geloofsleer. Opgestel en uitgegee in opdrag van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika', *Tydskrif vir Hervormde Teologie* 4(4), 1–259.

Van Wyk, I.W.C., 2001, 'Die "gemeenskaplike verklaring oor die regverdigingsleer" van 30/31 Oktober 1999', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 57(3&4), 835–867.

Van Wyk, I.W.C., 2011, 'Wat is reformatoriese teologie? Nadenke na aanleiding van 'n kerklike beswaarskrif', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 67(3). Art # 1156, 11 pages. https://doi.org/10.4102/hts.v67i3.1156

Van Wyk, I.W.C., 2015a, 'Martin Luther oor oneerlikheid in die ekonomie', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 71(3), Art. # 2869, 7 pages. https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2869

Van Wyk, I.W.C., 2015b, 'Martin Luther en teologiebeoefening in die toekoms', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 71(3), Art. # 3070, 8 pages. https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.3070

Weinrich, M. & Burgess, J. (eds.), 2009, *What is justification about? Reformed contributions to an ecumenical theme*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Wenz, G., 2015a, 'Der Jüngste Tag, Himmel und Hölle', in G. Wenz (Hrsg.), *Vollendung: Eschatologische perspektive*, S. 288–307, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Studium Systematische Theologie, 10).

Wenz, G., 2015b, 'Rechtfertigung im Endgericht. Eschatologie in reformatorischer Tradition', in G. Wenz (Hrsg.), *Vollendung: Eschatologische perspektive*, S. 18–36, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Studium Systematische Theologie, 10).

Hoofstuk 2

Barth, K., [1922] 1993, *K. Barth Gesamtausgabe: Akademische Werke*, Bd. 2, H. Scholl (Hrsg.), *Die Theologie Calvins 1922*, Theologischer Verlag, Zürich.

Barth, H-M., 2009, *Die Theologie Martin Luthers: Eine kritische Würdigung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Bayer, O., 1995, *Freiheit als Antwort: Zur theologischen Ethik*, Mohr, Tübingen.

Bultmann, R., [1952] 1968a, 'Die Bedeutung des Gedanken der Freiheit für die abendländische Kultur', in R. Bultmann, *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, 2. Bd., 5. erw. Aufl., S. 274–293, Mohr, Tübingen.

Bultmann, R., [1952] 1968b, 'Gnade und Freiheit [1948]', in R. Bultmann, *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, 2. Bd., 5., erw. Aufl., S. 149–161, Mohr, Tübingen.

Bultmann, R., [1959] 1975, 'Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis', in R. Bultmann, *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, 4. Bd., 3., durchges. Aufl., S. 42–51, Mohr, Tübingen.

Calvini, I., [1559] 1864, *Institutio Christianae Religionis, in Libros quatuor nunc primum Digesta certisque distincta Capitibus, ad aptissimam Methodum, Aucta etiam tam magna Accessione ut Propemodum Opus novum haberi possit, Corpus Reformatorum*, vol. XXX, ediderunt G. Baum, E. Cunitz, & E. Reuss, Theologi Argentoratenses, volumen II, Apud C.A. Schwetschke et Filium, Brunsvigae.

Calvyn, J., [1559] 1984, *Institusie van die Christelike Godsdiens*, bk. 1, vert. H.W. Simpson met medewerking van C.M.M. Brink, Calvyn Jubileum Boekefonds (CJBF), Potchefstroom.

Calvyn, J., [1559] 1986, *Institusie van die Christelike Godsdiens*, bk. 2, vert. H.W. Simpson met medewerking van C.M.M. Brink, Calvyn Jubileum Boekefonds (CJBF), Potchefstroom.

Calvyn, J., [1559] 1988, *Institusie van die Christelike Godsdiens*, bk. 3, vert. H.W. Simpson met medewerking van C.M.M. Brink, Calvyn Jubileum Boekefonds (CJBF), Potchefstroom.

Ebeling, G., [1964] 2017, *Luther: Einführung in sein Denken*, A. Beutel, Nachwort, 6. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), [2014] 2015, *Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, 4. Aufl., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Huber, W., 2007, *Im Geist der Freiheit: Für eine Ökumene der Profile*, Herder, Freiburg.

Joest, W., 1967, *Ontologie der Person bei Luther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Jüngel, E., [1978] 2000, 'Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift', in E. Jüngel, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, S. 84–160, Mohr Siebeck, Tübingen. (Theologische Erörterungen, IV).

Kjeldgaard-Pedersen, 2016, 'Freiheit als reformatorischer Kernbegriff?' in M. Beyer, M. Hauger & V. Leppin (Hrsg.), *Herausforderung Reformation: Reformationsgeschichte zwischen theologischer Deutung und historischer Forschung*, S. 107–130, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Evangelische Impulse, 7).

Kolb, R., 2016, 'Luther's hermeneutics of distinctions: Law and Gospel, two kinds of righteousness, two realms, freedom and bondage', in R. Kolb, I. Dingel & L. Batka (eds.), *The Oxford handbook of Martin Luther's Theology*, pp. 168–184, Oxford University Press, Oxford.

Korsch, D., [1998] 2015, 'Christliche Freiheit und Handeln in der Welt: Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther', in C. Danz (Hrsg.), *Martin Luther*, S. 193–211, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. (Neue Wege der Forschung: Theologie).

Körtner, U., 2010, *Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert*, Theologischer Verlag, Zürich. (Theologische Studien: Neue Folge, 1).

Laube, M., 2012, 'Tätige Freiheit: Zur Aktualität des reformierten Freiheitsverständnisses', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109(3), 337–359.

Leppin, V., 2016, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, Verlag CH Beck, München.

Leppin, V., 2017, 'Priestertum aller Gläubigen. Amt und Ehrenamt in der lutherischen Kirche', in U. Heckel, J. Kampmann, V. Leppin & C. Schwöbel (Hrsg.), *Luther heute: Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*, S. 149–169, Mohr Siebeck, Tübingen.

Luther, M., [1523] 1891, 'Epistel Sanct Petri gepredigt und ausgelegt', in J.K.F. Knaake (Hrsg.), *Dr. Martin Luthers Werke, Kritische Gesammtausgabe*, 12. Bd., S. 249–399 (WA, 12, 249–399), Hermann Böhlaus, Weimar.

Luther, M., [1533] 1912, 'Vorrede zum Catalogus oder Register aller Bücher und Schriften Luthers. 1533', in J.K.F. Knaake (Hrsg.), *Dr. Martin Luthers Werke, Kritische Gesammtausgabe*, 38. Bd., S. 132–134 (WA 38, 132–134), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar.

Luther, M., [1525] 1927, 'Fastenpostille'in J.K.F. Knaake (Hrsg.), *Dr. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, 17. Bd., 2. Abteilung, S. 1–247 (WA 17, II, 1–247), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar.

Luther, M., [1525] 2006a, 'De servo arbitrio', in W. Härle (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1, *Der Mensch vor Gott*, unter Mitarbeit von M. Beyer, S. 219–661, (WA 18, 600–787), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1520] 2006b, 'Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem. Tractatus de libertate christiana', in J. Schilling (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 2., *Christusglaube und Rechtfertigung*, S. 101–185, (WA 7, 42–73) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1520] 2009, 'De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium Martin Lutheri', in G. Wartenberg & M. Beyer (Hrsg.), *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 3., *Die Kirche und ihre Ämter*, S. 173–375, (WA 6, 497–573), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1520] 2012a, 'Ein Sendbrief an den Papst Leo X, 1520', in D. Korsch (Hrsg.), *Martin Luther, Deutsch–Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1, *Glaube und Leben*, S. 256–275, (WA 7, 1–11), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Luther, M., [1520] 2012b, 'Von der Freiheit eines Christenmenschen (Von der Freyheyt eyniß Christenmenschen)', in D. Korsch (Hrsg.), *Martin Luther, Deutsch–Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1, *Glaube und Leben*, S. 277–315, (WA 7, 20–38), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig,.

Luther, M., [1520] 2016, 'An den christlichen Adel deutscher Nation: Von der Reform der Christenheit', in H. Zschoch (Hrsg.), *Martin Luther: Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 3., *Christ und Welt*, S. 1–135, (WA 6, 404–469), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Melanchthon, P., [1559] 1856, *Loci Praecipui Theologici*, Sumtibus Gust. Schlawitz, Berolini, Berlin. (Abdruck der 1559 zu Leipzig erschienen Ausgabe. Copied and distributed by Amazon.de 2015).

Melanchthon, P., [1521] 1997, *Loci Communes,* Lateinisch–Deutsch, übersetzt H.G. Pöhlmann, Lutherisches Kirchenamt VELKD (Hrsg.), 2. Aufl., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Melanchthon, P., [1553] 2010, *Heubtartikel Christlicher Lere,* Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci Theologici, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, R. Jenett & J. Schilling (Hrsg.), 2. aktualisierte u. erg. Ausg., Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Melanchthon, P., [1522] 2011, 'Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt', übersetzt H. Junghans als 'Der Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Gerechtigkeit', in M. Beyer, S. Rhein & G. Wartenberg (Hrsg.), *Melanchthon Deutsch*, Bd. 2, *Theologie und Kirchenpolitik*, korrigierte Aufl., S. 20–24, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Niesel, W., 1938, *Die Theologie Calvins*, Kaiser, München.

Parker, T.H.L., 1975, *John Calvin: A biography*, J.M. Dent & Sons Ltd, London.

Reinhardt, V., [2009] 2017, *Die Tyrannei der Tugend: Calvin und die Reformation in Genf*, 2. Aufl., C.H. Beck, München.

Rohloff, R., 2011, *Johannes Calvin: Leben, Werk und Wirkung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Sauter, G., 1986, '"Freiheit" als theologische und politische Kategorie', in G. Besier & G. Ringhausen (Hrsg.), *Bekenntnis, Widerstand, Martyrium: Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944*, S. 148–165, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Schilling, J., [2005] 2010a, 'Aneignungen – Geschichtsbild und Selbstverständnis', in A. Beutel (Hrsg.), *Luther Handbuch*, 2. Aufl., S. 97–106, Mohr Siebeck, Tübingen. (UTB, 3416).

Schilling, J., [2005] 2010b, 'Gattungen–Erbauungsschriften', in A. Beutel (Hrsg.), *Luther Handbuch*, 2. Aufl., S. 295–305, Mohr Siebeck, Tübingen. (UTB, 3416).

Schwarz, R., [1986] 2014, Luther, 4. durchges. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (UTB, 1926).

Schwarz, R., [2015] 2016, *Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion*, 2. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen.

Selderhuis, H. (Hrsg.), 2008, 'Gattungen: Institutio', in *Calvin Handbuch*, S. 197–204, Mohr Siebeck, Tübingen.

Van Wyk, I.W.C., 1996, 'Het die kerk 'n politieke verantwoordelikheid?: Oor die noodwendigheid en grense van die "twee-ryke-leer"', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 52(4), 765–799.

Van Wyk, I.W.C., 2011, 'Wat is reformatoriese teologie? Nadenke na aanleiding van 'n kerklike beswaarskrif', *HTS Teologiese Studies Theological Studies* 67(3), 11 pages. Art# 1156. https://doi.org/10.4102/hts.v67i3.1156

Van Wyk, I.W.C., 2013, 'Die Hervormde Kerk: Soekend na 'n weg tussen ekklesiologiese verstarring en innovasie sonder tradisie', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 69(1), 11 pages. Art.# 1999. https://doi.org/10.4102/hts.v69i1.1999

Van Wyk, I.W.C., 2015a, 'Martin Luther oor oneerlikheid in die ekonomie', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), 7 pages. Art #2869. https://doi.org/10.4102/hts.v7i3.2869

Van Wyk, I.W.C., 2015b, 'Rudolf Bultmann se verstaan van vryheid', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), 8 pages. Art #2895. https://doi.org/10.4102/hts.v7i3.2895

Van Wyk, N., 2017a, 'Die 95 stellings oor die aflaat', *Tydskrif vir Hervormde Teologie* 5(1), 1–3.

Van Wyk, N., 2017b, 'Feit en fiksie oor die kerkdeur(e) van Wittenberg', *Tydskrif vir Hervormde Teologie* 5(1), 4–6.

Zschoch, H., [2005] 2010, 'Aneignungen – Lebenslauf', in A. Beutel (Hrsg.), *Luther Handbuch*, 2. Aufl., S. 82–91, Mohr Siebeck, Tübingen. (UTB, 3416).

Hoofstuk 3

Allen, J.W., 1961, *A history of political thought in the sixteenth century*, Methuen, London.

Backus, I., 2003, 'Calvin's concept of natural and Roman Law', *Calvin Theological Journal* 38, 7–26.

Balke, W., 1977, *Calvijn en de doperse radicale*, Ton Bolland, Amsterdam.

Balserak, J., 2013, 'Examining the myth of Calvin as a lover of order', in P. Opitz (ed.), *The myth of the Reformation*, pp. 160–175, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Blacketer, R.A., 2009, 'Commentaries and prefaces', in H.J. Selderhuis (ed.), *The Calvin handbook*, pp. 181–192, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Calvin, J., [1557] 1845, *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, transl. J. Anderson, viewed 10 June 2016, from http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.titlepage.html

Calvin, J., [1536] 1863, 'Christianae Religionis Institutio etc.', in G. Baum, E. Cunitz, & E. Reuss (eds.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia,* volumen I, C.A. Schwetsschke et Filium, Brunsvigae.

Calvin, J. [1532] 1866a, 'L. Annei Senecae Romani Senatoris ac Philosophi Clarissimi, Libro duo De Clementia, ad Neronem Caesarem: Io. Calvini Noviodunaei Commentariis Illustrati', in G. Baum, E. Cunitz, & E. Reuss (eds.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia,* volumen V, pp. 1–162, C.A. Schwetsschke et Filium, Brunsvigae.

Calvin, J., [1534] 1866b, 'Vivere apud Christum non dormire animis sanctos qui in fide Christi decedunt, quae vulgo Psychopannychia dicitur', in G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss (eds.), *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia,* vol. V, pp. 166–232, C.A. Schwetsschke et Filium, Brunsvigae.

Calvin, J., [1535] 1870, 'L. Praefatio', in G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss (eds.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia,* vol. IX, C.A. Schwetsschke et Filium, Brunsvigae.

Cottret, B., 2000, *Calvin. A biography*, transl. M.W. McDonald, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Dankbaar, W.F., 1957, *Calvijn – Zijn weg en werk*, GF Callenbach N.V., Nijkerk.

Ganoczy, A., 1966, *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

Ganoczy, A., 2004, 'Calvin's life', in D. McKim (ed.), *The Cambridge companion to John Calvin*, pp. 3–24, Cambridge University Press, Cambridge.

Hugo, A.M., 1957, *Calvijn en Seneca. Een Inleidende studie van Calvijns Commentaar op Seneca, De Clementia, anno 1532*, J.B. Wolters, Groningen-Djakarta.

Lang, A., 1913, *Zwingli und Calvin*, Leipzig, Bielefeld.

Lange van Ravenswaay, J.M.J., 1990, *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Lee, H.B., 2004, 'Calvin's sudden conversion (subita conversio) and its historical meaning', *Acta Theologica, Supplementum* 5, 103–116.

McGrath, A., 2007, *A life of John Calvin*, Blackwell, Oxford.

Millet, O., 2011, 'Calvin's self-awareness as author', in I. Backus & P. Benedict (eds.), *John Calvin and his influence 1509–2009*, transl. S. Gebhardt, pp. 84 –101, Oxford University Press, New York.

Neuser, W.H., 2001, 'The first outline of Calvin's theology – The preface to the New Testament in the Olivétan Bible of 1535', *Koers* 66 (1&2), 1–22.

Simpson, H.W., 1984, 'Voorwoord', in J. Calvin, *Institusie van die Christelike Godsdiens*, vert. H.W. Simpson, pp. v–xxiii, Calvyn Jubileum Boekefonds, Potchefstroom. http://www.cjbf.co.za/boeke/1536Institusie.pdf

Tavard, G.H., 2000, *The starting point of Calvin's theology*, Wm. B Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Van Eck, J., 1992, *God, mens, medemens. Humanitas in de theologie van Calvijn*, Uitgeverij Van Wijnen, Franeker.

Van't Spijker, W., 1990, 'De kerk bij Calvijn: Theocratie', in W. Van't Spijker (red.), *De Kerk. Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*, pp. 143–162, Uitgeverij De Groot Goudriaan, Kampen.

Van Wageningen, J. & Muller, F., 1921, *Latijnsch Woordenboek*, J.B. Wolters, Groningen.

Wendel, F., 1978, *Calvin–The origins and development of his religious thought*, transl. P. Mairet, William Collins Sons, London.

Hoofstuk 4

Barth, K., 1933, 'Für die Freiheit des Evangeliums', in *Theologische Existenz heute,* Heft 2, Chr. Kaizer Verlag, München.

Barth, K., 1947, 'Die Botschaft von der freien Gnade Gottes', in K.G. Steck & G. Eichholz (eds.), *Theologischen Existenz heute,* Heft 9, S. 24–37, Chr. Kaizer Verlag, München.

Barth, K., 1948, *Kirche für die Welt. Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

Bender, K.J., 2005, *Karl Barth's Christological ecclesiology*, Ashgate Publishing Limited, Burlington, VT.

Brauer-Noss, S., 2016, 'Die Öffnung der Kirche in die Gesellschaft hinein. Reformprozesse in der evangelischen Kirche in Deutschland', *Evangelische Theologie* 76(1), 7–20.

Busch, E., 2004, *The great passion. An introduction to Karl Barth's theology*, transl. G.W. Bromley, D.L. Guder (ed.), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Bush, M., 2008, 'Calvin and the reformanda sayings', in H. Selderhuis (ed.), *Calvinus sacrarum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research,* pp. 285–299, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Calvin, J., [1543] 1867, 'De necessitate reformandae ecclesiae', in G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss (eds.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia,* vol. VI, Col. 457–534, C.A. Schwetsschke et Filium, Brunsvigae.

Graafland, C., 1986, 'Jodocus van Lodenstein (1620–1676)', in T. Brienen et.al. (eds.), *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, pp. 85–125, Boekencentrum, 's-Gravenhage.

Guder, D.L., 2000, The continuing conversion of the church, Eerdmans, Grand Rapids.

Healy, N.M., 2008, 'The church in modern theology', in G. Mannion & L.S. Mudge (eds.), *The Routledge companion to the Christian church*, pp. 106–126, Routledge, New York.

Koffeman, L.J., 2015, '"Ecclesia reformata semper reformanda" Church renewal from a Reformed perspective', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), 5 pages. Art. #2875. https://doi.org/10.4102/ hts.v71i3.2875

Mahlmann, T., 2010, '"Ecclesia semper reformanda." Eine historische Aufklärung',, in T. Johansson, R. Kolb, & J.A. Steiger (eds.), *Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, pp. 381–442, Walter de Gruyter, Berlin.

Mudge, L.S., 2008, 'Ecclesiology and ethics in the Western church', in G. Mannion & L.S. Mudge (eds.), *Routledge companion to the Christian church*, pp. 607–622, Routledge, New York.

Van Lodenstein, J., [1672] 1739, *Beschouwinge van Zion: Ofte Aandagten en Opmerkingen Over den tegenwoordigen toestand van't Gereformeerde Christen Volk. Gestelt in eenige t' Zamenspraken,* 6de d*ruk, vermeerderd met een Voor-Berigt*, Adrianus en Johannes Douci, s'Gravenhage.

Van Ruler, A.A., 1965, *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome,* Paul Brand, Hilversum.

Webster, J., 2000, *Barth*, Continuum, London.

Weinrich, M., 2013, 'Karl Barth (1886–1968) – ein reformierter Reformierter. Theologie für eine durch Gottes Wort reformierende Kirche', in M. Hofheinz & M. Zeindler (eds.), *Reformierte Theologie weltwet. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert*, pp. 23–46, Theologischer Verlag, Zürich.

Hoofstuk 5

Bultmann, R., [1948] 1968, 'Gnade und Freiheit', in R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 2.Bd., 5. erw. Aufl., S. 149–161, Mohr, Tübingen.

Bultmann, R., [1928] 1972a, 'Die Bedeutung der "dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft', in R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1. Bd., 7. Aufl., S. 114–135, Mohr, Tübingen.

Bultmann, R., [1927] 1972b, 'Zur Frage der Christologie', in R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1. Bd., 7. Aufl., S. 85–113, Mohr, Tübingen.

Du Plessis, K., 2012, 'Gebed', in *FAK-Sangbundel*, vol. II: *'n Versameling van Afrikaanse musiek in ses verskillende rubrieke*, Die Federasie van Afrikaanse Kultuurvereniginge, Parow.

Ebeling, G., [1950] 1967, 'Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche', in G. Ebeling, *Wort und Glaube*, 3. Aufl., S.1–49, Mohr, Tübingen.

Engelbrecht, B.J., [1962] 1982, 'Wat is die reg en vryheid van die eksegeet?' in B.J. Engelbrecht, *Versamelde opstelle*, deel 2, bl. 51–67, Universiteit van Pretoria, Pretoria. [Ook gepubliseer in HTS, 1986, 42(3), 485–501.]

Luther, M., [1521] 1931, Luther an Melanchthon, Wartburg, 1. August 1521 in O. Clemen (Hrsg.) *D. Martin Luthers Briefwechsel*, 2. Bd., S. 370–372, H. Böhlaus, Weimar.

Luther, M., [1538] 1914, Die Schmalkaldischen Artikel in J.K.F. Knaake et al (Hrsg.) D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, 50. Bd., 160–254, H. Böhlaus, Weimar.

Melanchthon, P., [1521] 1890, *Die Loci communes in ihrer Urgestalt*, 2. Aufl., besigtig 24 Februarie 2017, by https://ia800306.us.archive.org/9/items/dielocicommunes00plitgoog/dielocicommunes00plitgoog.pdf

Die Nederduits Gereformeerde Kerk en die Nederduitsch Hervormde Kerk, 2001, *Liedboek van die Kerk vir gebruik by die erediens en ander byeenkomste*, NG Kerk-Uitgewers, Goodwood.

Van Niekerk, A., 2017, 'Kerk moet altyd hervorm', *Beeld*, 11 Februarie, p. 18.

Van Selms, A., 1936, 'Hoe Lezen wij het Oude Testament?' *Onder eigen vaandel* 11(1), 10–27.

Van Selms, A., 1937, *De Zondag tusschen Farizeïsme en Libertinisme*, Callenbach, Nijkerk. (Onze Tijd, 3).

Van Selms, A., 1938a. *De Bijbel in het gezin*, Ploegsma, Zeist. (Het Boek der Boeken: Een serie monografieën over den levensinhoud van den Bijbel, V).

Van Selms, A., 1938b, 'Evangelie en Wet in die eksegese van het Oude Testament', *Onder eigen Vaandel* 13, 88–104.

Van Selms, A., 1940, 'Ps. 130:4. Maar by U is vergewing, dat U gevrees mag word', in T.F.J. Dreyer (red.), *Die blye Boodskap: 'n Bundel preke van verskillende predikante en professore van die Nederduits Hervormde Kerk van Afrika*, bl. 9–86, Afrikaanse Pers, Johannesburg.

Van Selms, A., 1947, *II Kronieken*, Wolters, Groningen.

Van Selms, A., 1948a, 'Geregtigheid as 'n Bybelse begrip', *HTS* 4, 152–163.

Van Selms, A., 1948b, *Licht uit Licht: Het Christelijk geloof naar de Belijdenis van Nicea*, Ploegsma, Amsterdam.

Van Selms, A., 1949, 'Die noodsaaklikheid van voortgesette studie', *Die Hervormer*, Desember, 8.

Van Selms, A., 1950, 'Studiemateriaal van die Sondagskoolonderwyser', *Die Hervormer*, Julie, 9.

Van Selms, A., 1951, 'Tekskritiek en exegese in de behandeling der Psalmen', *Kerk en Theologie* 2, 76–96.

Van Selms, A., 1952, 'Die Calvinisme van die eerste nedersetting', *Die Hervormer* April, 8 & 10.

Van Selms, A., (s.a.), 'Toeligting op die Belydenis van die Hervormers: 'n Katkisasieboek oor die Christelike Geloofsleer', *Tydskrif vir Hervormde Teologie* 4 (4), besigtig 26 Julie 2017, by http://www.nhka.org/images/stories/THT/THT%20Jaargang%204,%20nommer%204.pdf

Van Selms, A., 1958, 'Kiest u heden wie gij dienen zult', *Kerk en Theologie* 9(4), 210–218.

Van Selms, A., 1959–1960, 'Theologie van de filoloog', *Kerk en Theologie* 10(11), 65–76.

Van Selms, A., 1967a, *Genesis, deel I, De Prediking van het Oude Testament*, Callenbach, Nijkerk.

Van Selms, A., 1967b, *Genesis*, deel II, *De Prediking van het Oude Testament*, Callenbach, Nijkerk.

Van Selms, A., 1969, *Jerusalem door de eeuwen heen: Van voor koning David tot generaal Dayan*, 2e druk, Hollandia, Baarn.

Van Selms, A., 1970, 'De sleutelmacht: Een exegese van Matth. 16:19', *Kerk en Theologie* 21, 247–270.

Van Selms, A., 1972, *Jeremia*, deel I, *De Prediking van het Oude Testament*, Callenbach, Nijkerk.

Van Selms, A., 1974, *Jeremia*, deel II, *De Prediking van het Oude Testament*, Callenbach, Nijkerk.

Van Selms, A., 1978, *Die God van die Ou Testament*, Unisa, Pretoria.

Van Selms, A., 1982, *Job*, deel I, *De Prediking van het Oude Testament*, Callenbach, Nijkerk.

Van Selms, A., 1983, *Job*, deel II, *De Prediking van het Oude Testament*, Callenbach, Nijkerk.

Van Wyk Louw, N.P., 1986, 'Filosofeer', in *Versamelde prosa*, 2, pp. 37–40, Human & Rousseau, Kaapstad.

Hoofstuk 6

Alston, W.M. & Welker, M., 2003, 'Introduction', in W.M. Alston & M. Welker (eds.), *Reformed theology. Identity and ecumenicity*, pp. ix–xiii, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Atherstone, A., 2009, 'The implications of Semper reformanda', *Anvil Journal of Theology and Mission* 26(1), 31–41.

Augustinus 1969, *De Trinitate*, W.J. Mountain & F. Glorie (eds.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 50).

Bauckham, R., 1995, *The theology of Jürgen Moltmann*, T & T Clark, Edinburgh.

Borg, M., 2011, *Reading the Bible again for the first time*, HarperCollings, San Francisco, CA.

Buitendag, J., 2008, 'Ecclesia reformata semper reformanda – die ongemaklike eis', *HTS Teologiese/Theological Studies* 64(1), 123–138.

Busch, E., 2003, 'Reformed strength in its denominationl weakness', in W.M. Alston & M. Welker (eds.), *Reformed Theology. Identity and ecumenicity*, pp. 20–33, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Case-Winters, A., 2006, 'Ecclesia reformata semper reformanda: Reformed and always to be reformed', in R.H. Bullock, Jr. (ed.), *Presbyterians being reformed: Reflections on what the church needs to be today*, pp. xxix–xxxiii, Geneva Press, Louisville, KY.

Cunningham, D.S., 1998, *These three are one: The practice of Trinitarian theology*, Blackwell, Cambridge.

Davis, S.T., Kendall, D. & O'Collins, S.J., 1999, *The Trinity: An interdisciplinary symposium on the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.

De Gruchy, J., 1999, 'Toward a Reformed theology of liberation: A retrieval of Reformed symbols in the struggle for justice', in D. Willis & M. Welker (eds.), *Toward the future of Reformed theology. Tasks, topics, traditions*, pp.103–119, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Disandro, C.A., 1984, Historia semantica de perikhoresis', *Studia Patristica* 15, 442–447.

Dreyer, W.A., 2014, 'Wanneer een twee word: 'n Perspektief op resente gebeure in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70(1), Art. #2054, 1–16. https://doi.org/10.4102/hts.v70i1.2054

Dulles, A., 1989, 'A half century of ecclesiology', *Theological Studies* 50, 419–442. https://doi.org/10.1177/004056398905000301

Gunton, C., 1991, *The promise of Trinitarian theology*, T&T Clark, Edinburgh.

Haffner, P., 2007, *Mystery of the Church*, Gracewing Publishing, Leominster.

Huber, W., 1983, *Folgen christlicher Freiheit*, Neukirchener Verlag, Neukirchen.

Kehl, M., 1992, *Die Kirche: Eine katolische Ekklesiologie*, Echter Verlag, Würzburg.

Kehl, M., 2001, 'Die eine Kirche und die vielen Kirchen', *Stimmen der Zeit* 219, 3–16.

Kehl, M., 2002, 'The one church and the many churches', *Theology Digest* 49, 29–37.

Kilby, K., 2000, 'Perichoresis and projection: Problems with social doctrines of the Trinity', *New Blackfriars* 81(956), 432–445. https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2000.tb06456.x

Koekemoer, J.H. & Otto, J., 1994, 'Die filioque: Ekumeniese speelbal of reformatories teologiese noodsaaklikheid', *HTS Theological Studies/Teologiese Studies* 50(3), 633–654.

Koffeman, L., 2015, '"*Ecclesia reformata semper reformanda*" Church renewal from a Reformed perspective', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), Art. #2875, 1–5. https://doi.org/10.4102/ hts.v71i3.2875

Letham, R., 2009, 'The Trinity between East and West', *Journal of Reformed Theology* 3, 42–56. https://doi.org/10.1163/156973109X403714

Lossky, V., 1957, *The mystical theology of the Eastern Church*, James Clark Publishing, Cambridge, MA.

McDougall, J.A., 2003, 'The return of Trinitarian praxis? Moltmann on the Trinity and the Christian life', *The Journal of Religion* 83(2), 177–203. https://doi.org/10.1086/491276

McGrath, A.E., 2001, *Christian Theology: An introduction*, Blackwell Publishers, Oxford.

Metz, J.B., 1997, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, 1967–1997, Grünewald, Main.

Moltmann [1964] 1967, Theology of hope/ Theologie der Hoffnung, transl. M. Kohl, SCM Press, London.

Moltmann, J., [1972] 1974, *The crucified God/Der gekreuzigte Gott*, transl. R.A. Wilson & J. Bowden, SCM Press, London.

Moltmann, J., 1978, *The open church: invitation to a Messianic life-style/Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, transl. M.D. Meeks, Fortress Press, London.

Moltmann, J., [1980] 1981, *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God/ Trinität und Reich Gottes*, transl. M. Kohl, SCM Press, London.

Moltmann, J., 1992a, *History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology/In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, transl. M. Kohl, Crossroad, New York.

Moltmann, J., [1991] 1992b, *The Spirit of life – A universal affirmation/Der Geist des Lebens*, transl. M. Kohl, SCM Press, London.

Moltmann, J., [1975] 1993a, *The church in the power of the Spirit/Die Kirche in der Kraft des Geistes*, transl. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis, MN.

Moltmann, J., 1993b, *The Trinity and human freedom*, T & T Clark, Edinburgh.

Moltmann, J. [1995] 1996, The coming of God: Christian Eschatology/Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie, transl. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis, MN.

Moltmann, J., 1997, *The source of life. The Holy Spirit and the Theology of life/Die Quelle des Lebens. Der heilige Geist und die Theologie des Lebens*, transl. M. Kohl, SCM Press, London.

Moltmann, J., 1999a, *God for a secular society: The public relevance of theology/Gott im Projekt der modern Welt*, transl. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis, MN.

Moltmann, J., 1999b, 'Theologica Reformata et Semper Reformanda', in D. Willis & M. Welker (eds.), *Toward the future of Reformed Theology. Tasks, topics, traditions*, pp. 120–135, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Moltmann, J., 2000, *Experiences in theology. Ways and forums of Christian theology/Erfahrungen theologischen Denkens*, transl. M. Kohl, SCM Press, London.

Moltmann, J., [2002] 2003, *Science and wisdom/ Wissenschaft und Weisheit*, transl. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis, MN.

Moltmann, J, [2006] 2008, *A broad place: An autobiography/ Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, transl. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis, MN.

Moltmann, J., 2010, *Sun of righteousness, Arise! God's future for humanity and the earth*, Fortress Press, Minneapolis, MN.

Moltmann, J., 2012, *Ethics of hope/Ethik der Hoffnung*, transl. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis, MN.

Moltmann, J., 2013, 'Political theology in ecumenical contexts', in F. Schüssler Fiorenza, K. Tanner & M. Welker (eds.), *Political theology: Contemporary challenges and future directions*, pp. 1–12, Westminster John Knox Press, Louisville, CY.

Moltmann, J., 2015a, 'European political theology', in C. Hovey & E. Phillips (eds.), *The Cambridge companion to Christian political theology*, pp. 3–22, Cambridge University Press, Cambridge.

Moltmann, J., 2015b, *The Living God and the fullness of life/Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, transl. M. Kohl, Westminster John Knox Press, Louisville, KN.

Moreschini, C. & Norelli, E., 2005, *Early Christian Greek and Latin literature: A literary history,* vol. 2, *From the Council of Nicea to the beginning of the Medieval period*, transl. M.J. O'Connell, Hendrickson, Peabody, MA.

Müller-Fahrenholz, G., 2000, *The kingdom and the power: The theology of Jürgen Moltmann*, Fortress, Minneapolis, MN.

Oberholzer, J.P. (ed.), 2010, Honderd jaar Kerk en teologiese opleiding: 'n Kroniek van die Hervormde Kerk', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 66 (3 suppl. 9), Art. #942, bl. 1. https://doi.org/10.4102/hts.v66i3.942

Papanikolaou, A., 2006, *Being with God. Trinity, Apophaticism, and divine human communion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.

Peterson, E., 1951, *Theologische Traktate*, Kösel, München.

Robinson, P.M.B., 2006, 'The Trinity: The significance of appropriate distinctions for dynamic relationality', in P.L. Metzger (ed.), *Trinitarian soundings in systematic theology*, pp. 49–62, T&T Clark, London.

Rohls, J., 2003, 'Reformed theology – Past and future', in W.M. Alston & M. Welker (eds.), *Reformed theology. Identity and ecumenicity*, pp. 34–45, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Schindler, A., 1978, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh Verlagshaus, Gütersloh.

Sorč, C., 1998, 'Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und der Gemeinschaft der Menschen', *Evangelische Theologie* 58, 100–118.

Sorč, C., 2004, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Lit Verlag, Münster.

Stockley, M., 2011, 'By comparing and contrasting two twentieth century theologians, critically assess how a Trinitarian doctrine of creation might contribute to theological engagement with modern science', besigtig 28 Februarie 2017, by Becoming whole, Worldpress.com, becomingwhole.files.wordpress.com/2011/07/creation.pdf

Torrance, A.J., 1996, *Persons in communion: Trinitarian description and human participation*, T&T Clark, Edinburgh.

Van Aarde, A.G., 2013, ''n Postliberale perspektief op 'n ekklesiologiese modaliteit as 'n ecclesiola in ecclesia – heroriëntasie in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 69(1), Art. #2012, 1–14. https://doi.org/10.4102/hts.v69i1.2012

Van Aarde, A.G. & Geyser, P., 2004, 'Om nie te dink bo wat in die Skrif geskrywe staan nie – konsistensie en ontwikkeling in die teologie van Piet Geyser', *HTS Theological Studies/Teologiese Studies* 60(1&2), 7–28. https://doi.org/10.4102/hts.v60i1/2.501

Van den Borght, E.A.J., 2015, 'What is Reformed theology? Editorial', *Journal of Reformed Theology* 9, 323–324. https://doi.org/10.1163/15697312-00904014

Van den Brink, G. & Smits, J., 2015, 'The Reformed stance. Distinctive commitments and concerns', *Journal of Reformed Theology* 9, 325–347.

Van Fraassen, B.C., 2002, *The empirical stance*, Yale University Press, New Haven, CT.

Van Ruler, A.A., 1965, *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, Paul Brand, Hilversum.

Van Wyk, I.W.C., 2011, 'Wat is reformatoriese teologie?: Nadenke na aanleiding van 'n kerklike beswaarskrif', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1156, 1–11. https://doi.org/10.4102/hts.v67i3.1156

Van Wyk, T., 2013a, 'Die heuristiese potensiaal van narratiwiteit vir sosiaal relevante Sistematiese Teologie: Jürgen Moltmann se oorlogservarings as voorbeeldstudie', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 69(1), Art. #2043, 1–7. https://doi.org/10.4102/hts.v69i1.2043

Van Wyk, T., 2013b, 'Transformasie, partisipasie en pluraliteit – die Kappadosiese erfenis vir die Sistematiese Teologie in die derde millennium', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 69(1), Art. #2040, 1–9. https://doi.org/10.4102/ hts.v69i1.2040

Van Wyk, T., 2015, 'Political theology as critical theology', *HTS Theological Studies/Teologiese Studies* 71(3), Art. #3026, 1–8. https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.3026

Hoofstuk 7

Althaus, P., 1965, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloher Verlag Gerd Mohn, Gütersloh.

Barth, K., 1932–1969, *Die Kirchliche Dogmatik*, 4 vol., Chr. Kaiser Verlag, München.

Barth, K., 2004, Church dogmatics, vol. 3, part 2, T&T Clark, New York.

Batey, R., 1961, *The church, the bride of Christ*, University Microfilms, Ann Arbor, MI.

Botha, A. & Dreyer, Y., 2007a, 'Demistifikasie van die metafoor "die kerk as bruid"', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(3),1239–1274. https://doi.org/10.4102/hts.v63i3.251

Botha, A. & Dreyer, Y., 2007b, ''n Feministiese narratief-pastorale perspektief op die huweliksbevestigingsformuliere', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(3), 1275–1298. https://doi.org/10.4102/hts.v63i3.250

Botha, A. & Dreyer, Y., 2013, 'Veranderende perspektiewe op seksualiteit en die huwelik in 'n postmoderne kerk', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 69(2), Art. #1917, 1–10. https://doi.org/10.4102/hts. v69i2.1917

Browning, D.S., 2007, *Equality and the family*, Kindle edn., W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Bouwman, H., 1934, *Gereformeerd kerkrecht: Het recht der kerken in de practijk*, Kok, Kampen.

Brunner, D.E., [1939] 1978, *Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologishen Ethik*, EVZ Verlag, Zürich.

Brunner, E., 1952, *The Christian doctrine of creation and redemption*, Westminister, Philadelphia, PA.

Buitendag, J., 2007, 'Marriage in the theology of Martin Luther – worldly yet sacred: An option between secularism and clericalism', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(2), 445–460. https://doi.org/10.4102/hts.v63i2.228

Cooper-White, P., 1995, *The cry of Tamar: Violence against women and the church's response*, Fortress Press, Minneapolis, MN.

De Vries, D., 1989, 'Schleiermancher's "Christmas Eve Dialogue": Bougeois ideology or feminist theology', *The Journal of Religion* 69(2), 169–183. https://doi.org/10.1086/488052

Dreyer, A.E. & Van Aarde, A.G., 2007, 'Bybelse modelle van die huwelik: 'n Kritiese perspektief', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 63(2), 625–651. https://doi.org/10.4102/hts.v63i2.226

Dreyer, T.F.J., 2008, 'Die kerk, die huwelik en seks – 'n morele krisis', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 63(1), 483–496. https://doi.org/10.4102/hts.v64i1.9

Dreyer, Y., 2000, 'Vrou as beeld van God: Vanaf die Reformasie tot die twintigste eeu', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 56(4), 949–972. https://doi.org/10.4102/hts.v56i4.1800

Dreyer, Y., 2007, 'Karl Barth's male-female order as asymmetrical theoethics', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 63(4), 1493–1521. https://doi.org/10.4102/hts.v63i4.265

Dreyer, Y., 2008, 'The "sanctity" of marriage – An archaeology of a socio-religious construct', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 64(1), 499–527. https://doi.org/10.4102/hts.v64i1.10

Ford, J.C., 1984, 'Towards an anthropology of mutuality: A critique of Karl Barth's doctrine of the male-female order as A and B with a comparison of the panentheistic theology of Jürgen Moltmann', PhD thesis, Northwest University, Ann Arbor, MI.

Freedan, M., 2006, 'Ideology and political theory', *Journal of Political Ideology* 11(1), 3–22.

Juergensmeyer, M., 2008, *Global rebellion: Religious challenges to the secular state, from Christian militias to al Qaeda*, University of California Press, Berkley.

Karant-Nunn, S.C. & Wiesner-Hanks, M.E., 2003, *Luther on Woman: A sourcebook*, Cambridge University Press, New York.

Lazareth, W.H., 1994, 'ELCA Lutherans and Luther on heterosexual marriage', *Lutheran Quarterly* 8(3), 235–268.

Luther, M., 1999a, *Luther's works* (LW), vol. 1, J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (eds.), Concordia, Saint Louis, MO.

Luther, M., 1999b, *Luther's works* (LW), vol. 32, J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann,(eds.), Concordia, Saint Louis, MO.

Luther, M., 1999c, *Luther's works* (LW), vol. 36, J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (eds.), Concordia, Saint Louis, MO.

Luther, M., 1999d, *Luther's works* (LW), vol. 44, J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (eds.), Concordia, Saint Louis, MO.

Luther, M., 1999e, *Luther's works* (LW), vol. 45, J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (eds.), Concordia, Saint Louis, MO.

Luther, M., 1999f, 'The Babylonian Captivity of the Church' in *Luther's works* (LW), vol 36, J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (eds.), Concordia, Saint Louis, MO.

Luther, M., 1999g, 'The estate of marriage', in *Luther's works* (LW), vol 45, J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (eds.), Concordia, Saint Louis, MO.

Luther, M., 1999h, On marriage matters, in *Luther's works* (LW), vol 46, J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (eds.), Concordia, Saint Louis, MO.

Luther, M., 1999i, *Luther's works*, vol 55, J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (eds.), Concordia, Saint Louis, MO.

Micks, M.H., 1982, *Our search for identity: Humanity in the image of God*, Fortress, Philadelphia, PA.

Mouton, E., 1997, 'Die verhaal van Afrikaanse Christenvroue: Uitnodiging tot morele vorming', *Scriptura* 63, 475–409.

Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), 2007, *Diensboek van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*, pp. 77–92, Sentik, Pretoria.

Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), 2016, *Notule van die een-en-sewentigste Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika te Pretoria, 2 Oktober tot 8 Oktober 2016.*

Pont, A.D., 1981, *Die historiese agtergronde van ons kerklike reg*, HAUM, Pretoria.

Potter, M., 1986, 'Gender equality and gender hierarchy in Calvin's theology', *Signs* 11(4), 725–739.

Radford Ruether, R., 1975, *New woman/New earth: Sexist ideologies and human liberation*, Seabury, New York.

Radford Ruether, R., 2001, *Christianity and the making of the modern family*, SCM Press, London.

Richardson, R.D., 1991, *The role of women in the life and thought of the early Schleiermacher (1768–1806): An historical overview*, Lewiston, New York.

Robberts, C.C., 2007, *Creation and covenant: The significance of sexual difference in the moral theology of marriage*, T&T Clark, New York.

Selderhuis, H.J., Vriend, J. & Bierma, L.D., 1999, *Marriage and divorce in the thought of Matin Bucer*, Thomas Letterson University Press, Truman State University, Kirksville, MO.

Schleiermacher, F.D.E., [1806] 1991, *Christmas Eve, A dialogue of the Incarnation*, transl. T.N. Tice, Edwin Mellen Press, Lewiston, New York.

Schleiermacher, F.D.E., 2012, *Selected sermons of Schleiermacher*, transl. M.F. Wilson, Funk & Wagnalls, New York.

Schüssler Fiorenza, F., 1991, 'Marriage', in F. Schüssler Fiorenza & J.P. Glavin (eds.), *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* 21, 305–346, Fortress, Minneapolis, MN.

Scott, P., 1994, *Theology, ideology and liberation: Towards a liberative theology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Thatcher, A., 1999, *Marriage after modernity: Christian marriage in postmodern times*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

Van Aarde, A.G., 2007, 'Inleiding tot die sosiaal-wetenskaplike kritiese eksegese van Nuwe-Testamentiese tekste: Die metodologiese aanloop in die navorsingsgeskiedenis', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(1), 49–79. https://doi.org/10.4102/hts.v63i1.206

Van Eck, E., 2007a, 'Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (I): Vroue in 'n man se wêreld', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(1), 81–101. https://doi.org/10.4102/hts.v63i1.204

Van Eck, E., 2007b, 'Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (II): Huwelik, egbreuk, egskeiding en hertrou', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(1), 103–128. https://doi.org/10.4102/hts.v63i1.205

Venter, P.M., 2007, 'Die huwelik as identiteitsmerker in die Ou Testament', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 63(3), 1213–1237. https://doi.org/10.4102/hts.v63i3.232

Weeks, J., 1995, *Invented moralities: Sexual values in an age of uncertainty*, Polity Press, Cambridge, MA.

Witte, J., 2009, 'Marriage and family life', in H.J. Selderhuis (ed.), *The Calvin handbook*, pp. 455–465, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Hoofstuk 8

Bayer, O., 2007, *Martin Luthers Theologie*, 3. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Beutel, A., 2010, 'Theologie als Unterscheidungslehre', in A. Beutel (Hrsg.) *Luther Handbuch*, 2. Aufl., S. 450–454, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Beutel, A., 2012, *Gerhard Ebeling: Eine Biographie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1960, 'Luther II. Theologie', in K. Galling (Hrsg.) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Bd., 3. Aufl., S. 495–520, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1963, 'Dein Reich komme', in G. Ebeling (Hrsg.), *Vom Gebet*, S. 37–50, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1967a, 'Erwägungen zur Lehre vom Gesetz', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube*, 1. Bd., 3. Aufl., S. 255–293, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1967b, 'Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube*, 1. Bd., 3. Aufl., S. 407–428, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1967c, 'Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube*, 1. Bd., 3. Aufl., S. 50–68, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1968, 'Das Machtwort Gottes', in G. Ebeling (Hrsg.), *Psalmmeditationen*, S. 23–39, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1971, 'Frei aus Glauben: Das Vermächtnis der Reformation', in G. Ebeling (Hrsg.), *Lutherstudien*, 1. Bd., S. 308–329, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1975a, 'Kirche und Politiek', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube, Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, 3. Bd., S. 593–610, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1975b, 'Kriterien kirchlicher Stellungnahme zu politischen Problemen', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube, Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, 3. Bd., S. 611–634, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1975c, 'Leitsätze zur Zweireichlehre', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube, Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, 3. Bd., S. 574–592, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1979, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3. Bd., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1981, *Die Wahrheit des Evangeliums: Eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1982, *Lutherstudien,* 2. Bd., *Disputatio de Homine,* 2. Teil, *Die philosophische Definition des Menschen: Kommentar zu These* 1–19, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1983a, 'Erneuerung aus der Bibel', in G. Ebeling (Hrsg.), *Umgang mit Luther,* S. 39–58, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1983b, 'Schrift und Erfahrung als Quelletheologischer Aussagen', in G. Ebeling (Hrsg.), *Umgang mit Luther,* S. 59–81, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1983c, 'Theologisches Verantworten des Politischen: Luthers Unterrichtung der Gewissen heute bedacht', in G. Ebeling (Hrsg.), *Umgang mit Luther,* S. 164–201, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1983d, 'Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft', in G. Ebeling (Hrsg.), *Umgang mit Luther,* S. 101–130, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1983e, 'Usus politicus legis – usus politicus evangelii', in G. Ebeling (Hrsg.), *Umgang mit Luther,* S. 131–163, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1983f, 'Von der Wahrheit des Glaubens', in G. Ebeling (Hrsg.), *Umgang mit Luther,* S. 82–94, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1983g, 'Was Luther mir bedeutet', in G. Ebeling (Hrsg.), *Umgang mit Luther,* S. 1–7, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1988, 'Das rechte Unterscheiden: Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85(2), 219–258.

Ebeling, G., 1989, *Lutherstudien,* 2. Bd., *Disputatio de Homine,* 3. Teil, *Die theologische Definition des Menschen: Kommentar zu These 20–40,* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1991, *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik,* 3. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1995, *Predigten eines 'Illigalen' aus den Jahren 1939–1945,* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1997, *Luthers Seelsorge: Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt,* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 2006, *Luther: Einführung in sein Denken. Mit einem Nachwort von Albrecht Beutel,* 5. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 2012, *Studium der Theologie: Eine enzyklopädische Orientierung,* 2. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Gadamer, H-G., 1975, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* 4. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Habermas, J., 1978, 'Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichen Zivilisation', in J. Habermas (Hrsg.), *Theorie und Praxis,* S. 307–335, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Habermas, J., 1979, *Erkenntnis und Interesse,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Herms, E., 2010, 'Leben in der Welt', in A. Beutel (Hrsg.) *Luther Handbuch*, 2. Aufl., S. 423–435, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Honecker, M., 1995, *Grundriß der Sozialethik*, Walter de Gruyter, Berlin.

Jüngel, E., 2000a, 'Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft', in E. Jüngel (Hrsg.), *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen* IV, S. 296–311, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Jüngel, E., 2000b, 'Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V', in E. Jüngel (Hrsg.), *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen* IV, S. 161–204, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Jüngel, E., 2003a, 'Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth', in E. Jüngel (Hrsg.), *Ganz werden. Theologische Erörterungen* V, S. 174–230, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Jüngel, E., 2003b, 'Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation', in E. Jüngel (Hrsg.), *Ganz werden. Theologische Erörterungen* V, S. 137–157, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Küng, H., 1980, *Christ sein*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

Lochmann, J.M., 1971, *Perspektiven politischer Theologie*, Theologischer Verlag, Zürich.

Marx, K., 1976, 'Thesen über Feuerbach', in I. Fetscher (Hrsg.) *Karl Marx, Friedrich Engels: Studienausgabe,* 1. Bd*., Philosophie*, S. 139–141, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.

Moltmann, J., 1975, *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie,* Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1976, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1977, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1979, *Mensch: Christliche Antropologie in den Konflikten der Gegenwart,* Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1980, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1984a, '*Das Gespenst einer neuen "Zivilreligion"*, in J. Moltmann (Hrsg.) *Politische Theologie – Politische Ethik,* S. 70–78, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1984b, 'Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre', in J. Moltmann (Hrsg.) *Politische Theologie – Politische Ethik,* S. 124–136, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1984c, 'Politische Ethik', in J. Moltmann (Hrsg.) *Politische Theologie – Politische Ethik*, S. 123–124, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1984d, 'Politische Theologie', in J. Moltmann (Hrsg.) *Politische Theologie – Politische Ethik,* S. 152–165, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1984e, 'Theologische Kritik der politischen Religion', in J. Moltmann (Hrsg.) *Politische Theologie – Politische Ethik*, S. 34–69, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1988, *Was ist heute Theologie?,* Verlag Herder, Freiburg im Breisgau.

Moltmann, J., 1989, *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1995, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1997, *Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 2006, *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Wendland, H-D., 1969, 'Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre und der Bedeutung für die Zukunft', in H-D. Wendland (Hrsg.) *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*, S. 39–42, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Hoofstuk 9

Bakhuizen van den Brink, J.N., 1976, *De Nederlandse belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen*, Uitgeverij Ton Bolland, Amsterdam.

Barger, A.J., 1972, *Kortbegrip van die Christelike Godsdiens met Verklaringe*, HAUM, Pretoria. (Uitgegee op las van die Algemene Kerkvergadering A.D. 1932).

Beukes, M.J.P., 1994, 'Beskrywing en evaluering van verskillende kategetiese beskouings met die oog op die formulering van basisteorieë vir die kategese', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 50(1 & 2), 211–235.

Beukes, M.J.P., 1997, 'Die plek en funksie van belydenisskrifte in die kategese van die Nederduitsch Hervormde Kerk', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 53(4), 1266–1289. https://doi.org/10.4102/hts.v53i4.1791

Beukes, M.J.P. (red.), 2007, *Geloof en Lewe 11, Katkisant Graad elf*, Sentik, Pretoria.

Beukes, M.J.P. (red.), 2008, *Geloof en Lewe 11, Kategeet Graad elf*, Sentik, Pretoria.

Bultmann, R., 1961, *Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Bultmann, R., 1980, 'Zur Frage der Christologie', in R. Bultmann (Hrsg.), *Glauben und Verstehen,* 1. Bd., S.85–113, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Bultmann, R., 1984, 'Die fides quae creditur als Gegenstand der Theologie', in E. Jüngel & K. Müller (Hrsg.), *Theologische Enzyklopädie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, S. 13–34.

Calvyn, J., [1559] 1982, *Institutie of onderwijzing in de Christelijke Godsdienst*, vert. A. Sizoo, W.D. Meinema B.V., Delft.

Doekes, L., 1979, *Credo, Handboek voor de Gereformeerde symboliek*, Uitgeverij Ton Bolland, Amsterdam.

Dreyer, W. & Van Rensburg, A., 2016, 'Oorsprong van die drievoudige struktuur van die Heidelbergse Kategismus', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72(3), a3349, 6 pages. https://doi.org/10.4102/hts.v72i3.3349

Ebeling, G., 1960, 'Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube,* Bd. 1, S. 1–49, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1969, 'Gewissheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens in Zeitalter nach Luther und Descartes', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube*, Bd. 2, S. 138–183, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1971, 'Luthers Glaubensverständnis – Vergangenheit oder Zukunft?', in G. Ebeling (Hrsg.), *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 302–307, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1975a, 'Der Aussagezusammenhang des Glaubens an Jesus', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube, Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, 3. Bd, S. 246–269, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1975b, 'Was heisst: Ich glaube an Jesus Christus?', in G. Ebeling (Hrsg.), *Wort und Glaube, Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, 3. Bd., S. 270–308, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1979, *Dogmatik des christlichen Glaubens,* 1. Bd., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 1983, 'Usus politicus legis – usus politicus evangelii', in G. Ebeling (Hrsg.), *Umgang mit Luther*, S. 131–163, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Ebeling, G., 2012, *Studium der Theologie: Eine enzyklopädische Orientierung*, 2. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Gollwitzer, H., 1978, *Befreiung zur Solidarität*, Chr. Kaiser Verlag, München.

Habermas, J., 1979, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Haitjema T.L., 1962, *De Heidelbergse Catechismus als klankbodem en inhoud van het actuele belijden onzer kerk*, H. Veenman & Zonen, Wageningen.

Kant, I., [1784] 1983, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? ', in W. Weishedel (Hrsg.), *Kant, Werke* , Bd. 9*, Schriften zu Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1. Teil S. 53–61, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Lochman, J.M., 1982, *Das Glaubenbekenntnis: Grundriss der Dogmatik im Anschluss an das Credo*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Louw, J.P. & Nida, E.A. (eds.), 1988, *Greek–English Lexicon of the New Testament based on Sematic Domains*, vol. 1, *Introduction & Domains*, United Bible Societies, New York.

Melanchthon, P., [1521] 1997, *Loci Communes*, Lateinisch – Deutsch, übersetzt mit kommentierenden Anm. H.G. Pöhlmann, Lutherisches Kirchenamt der Verenigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hrsg.), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Melanchthon, P., [1553] 2010, *Heubartikel Christlicher Lere*, Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci theologici, nach dem Autograph und dem Originaldruk von 1553, R. Jenett & J. Schilling (Hrsg.), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Mink, G.J., 1993, 'Zondag 23 en 24', in J.H. Van de Bank, G. Bos, F.G. Immink, A. Noordegraaf, M.J.G. Van der Velden & W. Verboom (red.), *Kennen en Vertrouen: Handreiking bij de Prediking van de Heidelbergse Catechismus*, S. 216–222, Boekencentrum, Zoetermeer.

Miskotte, K.H., 1947, *De Blijde Wetenschap: Toelichting op de Heidelbergse Catechismus Zondag I – XII*, Uitgeverij T. Wever, Franeker.

Oberholzer, J.P., 1986, *Die Heidelbergse Kategismus in vier teksuitgawes, met inleiding en teksvergelyking*, Kital, Pretoria.

Ott, H., 1981, *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln*, Kreuz Verlag, Stuttgart.

Pannenberg, W., 1993, *Systematische Theologie,* Bd. 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Pont, A.D., 1991, Kategese, kategismusse en die belydenis van geloof in Genève in die dae van Calvyn, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), 431–441.

Sauter, G. & Stock, A., 1976, *Arbeitsweisen systematischer Theologie*: *Eine Anleitung*, Chr. Kaiser Verlag, München.

Ursinus, Z., [1602] 1989, *Het schatboek der verklaringen van de Heidelbergse Catechismus*, uit de Latijnse lessen van Zaharias Ursinus, opgemaakt door David Pareus, vertaald door Festus Hommius, vervolgens overzien door Johannes Spiljardus en Joan van den Honert, nu in het hedendaags Nederlands hescheven en van een inleiding voorzien door ds. J. Van der Haar, Deel I, Den Hertog B.V., Houten.

Van der Westhuizen, H.G., 1982, *Geloofsleer*, HAUM, Pretoria. (In opdrag van die Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika onder leiding van die Raad vir Kategese deur Dr. H.G. van der Westhuizen in medewerking met prof. Dr. B.J. Engelbrecht en ds. G.C. Velthuysen).

Van Selms, A., 2016a, 'Die belydenis van die Hervormers: 'n Katkisasieboek oor die Christelike Geloofsleer', *Tydskrif vir Hervormde Teologie* 4(1), 10–46. (Opgestel en uitgegee in opdrag van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika).

Van Selms, A., 2016b, 'Toeligting op die belydenis van die Hervormers: 'n Katkisasieboek oor die Christelike Geloofsleer', *Tydskrif vir Hervormde Teologie* 4(4),1–259. (Opgestel en uitgegee in opdrag van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika).

Van 't Spijker, W., 1993, 'Zondag 7', in J.H. Van de Bank, G. Bos, F.G. Immink, A. Noordegraaf, M.J.G. Van der Velden & W. Verboom (red.), *Kennen en Vertrouen: Handreiking bij de Prediking van de Heidelbergse Catechismus*, bl. 56–64, Boekencentrum, Zoetermeer.

Van Wyk, G.M.J., 2015, 'Rudolf Bultmann – Evangelie en geloof', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), Art. #3039, 1–9. https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.3039

Van Wyk, G.M.J., 2016a, 'Ek glo en amen', in *Agenda van die 71ste Algemene Kerkvergadering*, bylae W, Kernkomitee: Kerk en Teologie: Apostoliese Geloofsbelydenis, S. 678–687, Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, Pretoria.

Van Wyk, G.M.J., 2016b, 'Gerhard Ebeling oor geloof', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72(3), a3279, 9 pages. https://doi. org/10.4102/hts.v72i3.3279

Van Wyk, I.W.C., 2013, 'The first commandment in the Heidelberg Catechism: Theological insights of Philipp Melanchthon and Zacharias Ursinus', *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47(2), Art. #710, 1–9. https://doi. org/10.4102/ids.v47i2.710

Van Wyk, I.W.C., 2016a, 'Die funksie en doel van die Apostoliese Geloofbelydenis', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72(4), a3497, 7 pages. https://doi. org/10.4102/hts.v72i4.3497

Van Wyk, I.W.C., 2016b, 'Inleidende opmerkings: Die belydenis van die Hervormers: 'n Katkisasieboek oor die Christelike Geloofsleer', *Tydskrif vir Hervormde Teologie* 4(1), 1–9.

Venter, C.J.H., 2011, 'Kategeet en geloofsvorming: Perspektiewe vanuit die Praktiese Teologie', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1052, 1–8. https://doi.org/10.4102/hts.v67i3.1052

Weber, O., 1977, *Grundlagen der Dogmatik*, 2. Bd., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

Hoofstuk 10

Alder, J.T., 2009, 'The Doctrine of original Sin: A comparison of Augustine, Pelagius and Aquinas', *Reformed Perspectives Magazine* 11(21), 9 pages, viewed 18 July 2017, from http://thirdmill.org/newsfiles/jer_alder/jer_alder.Original.Sin.html

Balserak, J., 2016a, 'Institutio Christianae religionis', in D. Thomas (ed.), *Christian-muslim relations*, viewed 24 February 2017, from http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations-ii/institutio-christianae-religionis

Balserak, J., 2016b, 'Praemonitio ad lectorem, preface to Theodor Bibliander's Machumetis', in D. Thomas (ed.), *Christian-muslim relations*, viewed 24 February 2017, from http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations-ii/institutio-christianae-religionis

Barth, H.-M., 2009, *Die Theologie Martin Luthers: Eine kritische Würdigung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Berkouwer, G.C., 1965, *Vatikaans concilie en nieuwe theologie*, Kok, Kampen.

Berkouwer, G.C., 1968, *Nabetrachting op het concilie*, Kok, Kampen.

Bibliander, T., [1543] 1550, *Machumetis saracenorum principis successorum vitae, doctrina acipse alcoran*, 3 vols., Opirinus, Basel.

Bultmann, C., 2012, 'Book review, De ratione communi omnium linguarum et liberarum commentaries by Theodore Bibliander, Hagit, A. and Kirn, H-M.', *Renaissance Quarterly* 65(2), 501–503, viewed 20 June 2017, from http://www.jstor.org/stable/10.1086/667267

Calvyn, J., 1931, *Institutie of onderwijzing in de Christelijke godsdienst,* deel I, vert. A. Sizoo 1931, 8ste druk, W.D. Meinema, Delft.

Chazen, R., 2000, 'Christian-Jewish interactions over the Ages', in T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, D.F. Sandmel & M.A. Signer (eds.), *Christianity in Jewish Terms*, pp. 7–24, Westview Press, Oxford.

Crossan, J.D., 1999, *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*, Harper Collins, New York.

Daggers, J., 2013, *Postcolonial theology of religions: Particularity and pluralism in world Christianity*, Routledge, London.

Duker, A.C., 1897, *Gisbertus Voetius*, deel 1, E.J. Brill, Leiden.

Dupuis, J., 1997, *Toward a Christian Theology of religious pluralism*, Orbis Books, Maryknoll, NY.

Dupuis, J., 2001, *Christianity and the religions: From confrontation to dialogue*, Orbis Books, New York.

Ehmann, J., 2008, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Francisco, A.S., 2016a, 'Martini Lutheri Doctoris Theologiae et ecclesiastis ecclesiae Wittenbergensis in Alcoranum Praefatio', in D. Thomas (ed.), *Christian-Muslim relations*, viewed 24 February 2017, from http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations-ii/martini-lutheri

Francisco, A.S., 2016b, 'Vermahnung zum Gebet wider den Türcken', in D. Thomas (ed.), *Christian-muslim Relations*, besigtig 24 February 2017, by http://referenceworks.brillonline.com/entries.christian-muslim-relations-ii/vermahnung-zum-Gebet-wider-den-Türcken

Frankemölle, H., 2006, *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.

Kärkkäinen, V.-M., 2003, *An introduction to the theology of religions: Biblical, historical and contemporary perspectives*, InterVarsity Press , Downers Grove, IL.

Kaufmann, T., 2017, 'Luthers Christus und die anderen Religionen und Konfessionen', in U. Heckel, J. Kampmann, V. Leppin & C. Schwöbel (Hrsg.), *Luther heute: Austrahlungen der Wittenberger Reformation*, S. 371–392, Mohr Siebeck, Tübingen.

Kessler, E., 2010, *An introduction to Jewish-Christian relations*, Cambridge University Press, New York.

Knitter, P.F., 2005, *Introducing theologies of religions*, Orbis Books, New York.

Kohnle, A., 2014, 'Religionsfrieden und Toleranz', *Luther: Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 85(2), 78–93.

Luther, M., [1513–1515] 1885, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 3. Bd., Herman Böhlau, Weimar, besigtig 27 July 2017, by http://www.maartenluther.com/3-Psalmenvorlesungen%20 1513_15%20Ps.%201-84.pdf

Luther, M., 1523, 'Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei', *Weimarer Ausgabe* 11, 314–336, besigtig 27 July 2017, by http://www.maartenluther.com/weimarausgabe.html

Luther, M., 1529, 'Leerpredigt wider den Türken', *Weimarer Ausgabe* 30(II), 166–168, viewed 27 July 2017, from http://www.maartenluther.com/weimarausgabe.html

Luther, M., 1530, 'Libellus de ritu et moribus Turcorum', *Weimarer Ausgabe* 30(II), 198–200, besigtig 27 July 2017, by http://www.maartenluther.com/weimarausgabe.html

Luther, M., 1543a, 'Von den Juden und ihren Lügen', *Weimarer Ausgabe* 53, 417–552, besigtig 27 July 2017, by http://www.maartenluther.com/weimarausgabe.html

Luther, M., 1543b, 'Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi', *Weimarer Ausgabe* 53, 610–648, besigtig 27 July 2017, by http://www.maartenluther.com/weimarausgabe.html

Luther, M., 1543c, 'Von den letzten Worten Davids', *Weimarer Ausgabe* 54, 16–100, besigtig 27 July 2017, by http://www.maartenluther.com/weimarausgabe.

Miller, G.J., 2013, 'Theodor Bibliander's Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran (1543) as the Sixteenth-century "Encyclopedia" of Islam', *Islam and Christian-Muslim Relations* 24(2), 241–254. https://doi.org/10.1080/09596419.2013.772329

Miller, G.J., 2014, 'Luther's views of the Jews and Turks', in R. Kolb, I. Dingel & L. Batka (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology,* pp. 427–434, Oxford University Press, Oxford.

Moser, C., 2009, *Theodor Bibliander (1505–1564). Annotierte Bibliographie der gedruckten Werke*, Theologischer Verlag, Zürich.

Neusner. J., 1984, 'Formen des Judentums im Zeitalter seiner Entstehung', in J. Neusner, *Das pharisäische und talmudische Judentum: neue Wege zum Verständnis,* S. 3–32, Mohr Siebeck, Tübingen.

Plathow, M., 2011, 'Phillip Melanchthon und religiöze Toleranz', *Luther: Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 82(3), 181–191.

Reed, A.Y. & Becker, A.H., 2003a, 'Introduction: Traditional models and new directions', in A.Y. Reed & A.H. Becker (eds.), *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, pp. 1–34, Mohr Siebeck, Tübingen.

Slotemaker, J.T., 2011, 'The Trinitarian house of David: Martin Luther's Anti-Jewish Exegesis of 2 Sam 23:1–7', *Harvard Theological Review* 104(2), 233–254. https://doi.org/10.1017/S0017816011000174

Indeks

J

K

L

T

W

Reflections on 500 years of Reformed theology

This book deals with the central themes in Reformed theology, for example Luther's views on justification, the wrath of God, and good works. Translations into Afrikaans of Luther's primary works from the Latin and late-Medieval German texts are given. Luther is portrayed as the theologian who rediscovered the mercy of God and urged believers to distinguish between faith and good deeds. Luther's understanding of the notion 'freedom' is likened to that of Calvin. The prominence given in this work to Calvin's first three publications provides a distinctive contribution to the quincentenary anniversary of the legacy of the Reformation. Chapters 1–4 pertain to biblical interpretation. A variety of methods are discussed and employed. Chapters 5–9 discuss various historical and systematic-theological themes. Classical texts from the Reformation, specifically works by Calvin and Luther, are examined, contemporary theological literature is analysed, compared and evaluated, and innovative ideas are proposed. The reception history of Luther and Calvin is itemised by assessing the significance of Karl Barth and Jürgen Moltmann in the European theological environment, and Adrianus van Selms in the South African theological environment. From the perspective of a hermeneutics of suspicion the influence of Luther, the 'reformer of marriage', is traced. Consequences of the heritage of the 16th century's Reformers for interfaith relations are pointed out.

Professor Andries G. van Aarde, Chief Editor,
AOSIS Scholarly Books

AOSIS
www.aosis.co.za

9 781928 396321
ISBN: 978-1-928396-32-1